

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Historia del Derecho y las Instituciones



TESIS DOCTORAL

El pensamiento juridico primitivo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Javier Alvarado Planas

DIRECTOR:

José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó

Madrid, 2015

d.102.593

BIBLIOTECA UCM

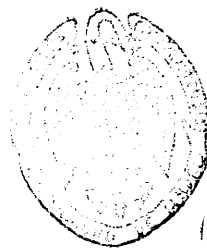


5305144976

TE
826

" EL PENSAMIENTO JURIDICO PRIMITIVO "

=====



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Memoria redactada bajo la dirección del Doctor D. José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó, que para la colación del grado de Doctor presenta el licenciado D. Javier Alvarado Planas en el Departamento de Historia del Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.

Madrid, abril de 1985.

INDICE

pág.

Planteamientos.....	11
Notas.....	57

CAPITULO I. POLEMICA SOBRE LA ANTIGUEDAD DEL DERECHO.....	67
La Ley como reactualización del mito cosmogó- nico.....	89
La Ley revelada mediante oráculos, sueños y profecías.....	96
La justicia inmanente: nadie escapa a la Jus- ticia Divina.....	103
Notas al capítulo I.....	110

CAPITULO II. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ORIGEN Y EVOLUCION DEL HOMBRE.....	116
La evolución de las especies.....	122
La antigüedad de las primeras obras del hombre..	126
Lenguaje y cultura.....	130
El mito del canibalismo entre los pueblos pri- mitivos.....	134
¿ Hubo sentimiento de lo social y lo jurídico en el mundo de la hominización ?.....	135

Una conclusión: La imitación como medio (no causa) de la evolución.....	142
Notas al capítulo II.....	146
CAPITULO III. LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO	
PRIMITIVO.....	150
Lo que sugieren los restos arqueológicos.....	159
Creencias en el más allá.....	161
Lo que pueden revelar las pinturas prehistó- ricas.....	164
La influencia de la economía paleolítica en la evolución del pensamiento.....	169
La revolución neolítica.....	176
Notas al capítulo III.....	186
CAPITULO IV. LA IMITATIO DEI	
.....	190
La ejemplaridad como origen del Derecho.....	198
El Derecho como institucionalización de una conducta ejemplar.....	201
El inmanentismo de la Imitatio Dei.....	208
Notas al capítulo IV.....	222
CAPITULO V. DELITOS Y SANCIONES	
.....	228
El delito como ruptura del hombre con la naturaleza.....	230
Las sanciones como reintegración del hom-	

bre con la naturaleza.....	239
Los trances chamánicos como primeros pro- cedimientos judiciales.....	251
La Ley y la concepción reticular del cos- mos.....	253
La responsabilidad colectiva.....	255
Notas al capítulo V.....	259

CAPITULO VI. ORIGEN EJEMPLAR DE LA REALEZA

ENTRE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS.....	265
El monarca, mago antes que estadista.....	275
Origen divino de la realeza.....	278
El gobierno humano, reflejo del gobierno cósmico.....	284
El rey como garante de la felicidad del pueblo.....	288
Prescripciones rituales del rey.....	293
El rey de la justicia.....	296
Notas al capítulo VI.....	299

CAPITULO VII. LA EJEMPLARIDAD COMO ORIGEN

DEL CLAN, LA SOCIEDAD, LA FAMILIA Y EL ES- TADO.....	306
Prohibición del incesto y exogamia; ¿prime- ras leyes humanas?.....	311 —
El totemismo.....	316 —
El rapto; ¿primera forma de matrimonio?.....	319

· La ejemplaridad en la familia.....	321
La mujer en las sociedades primitivas.....	323
Origen de la sociedad y del Estado.....	329
La ejemplaridad como origen de la so-	
ciudad y del Estado.....	332
El matriarcado.....	340
Personalidad jurídica de los miembros	
del clan.....	349
Notas al capítulo VII	353

CAPITULO VIII. LA IDEA DE PARTICIPACION

EN LA CONFIGURACION DEL DERECHO DE PRO-	
PIEDAD ENTRE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS.....	363
La propiedad como vínculo místico del	
hombre con las cosas.....	364
El comercio.....	380
El dinero.....	387
Etica religiosa versus ética mercantil.....	390
Notas al capítulo VIII.....	393

CAPITULO IX. LA CONCEPCION PRIMITIVA DEL

ESPACIO Y LA TERRITORIALIDAD DE LAS LEYES.....	398
La territorialidad como instinto.....	402
Primeros conflictos territoriales, rela-	
ciones intertribales.....	405
La división del territorio.....	413
Pervivencia de la sacralidad del espacio.....	418

La solidaridad espacio-tiempo; la vigen-	
cia temporal-anual de la Ley.....	420
Notas al capítulo IX.....	424

CAPITULO X. ALGUNOS EJEMPLOS DE PRIMITIVISMO EN	
TIEMPOS MAS RECIENTES.....	428
Desacralización del Derecho; crisis de la	
mentalidad primitiva.....	429
Ejemplos de pervivencias jurídicas.....	433
¿Inmanencia o pervivencia?.....	447
Notas al capítulo X.....	451

PROPUESTAS PARA UN DEBATE A MODO DE	
CONCLUSIONES.....	453

INDICE BIBLIOGRAFICO.....	462
---------------------------	-----

PLANTEAMIENTOS

"La conciencia teórica, la práctica y la estética, el mundo del lenguaje y del conocimiento, del arte, del derecho y de la moral, las formas básicas de la comunidad y del Estado, todo ello está como enlazado inicialmente en la conciencia mítico religiosa" (E. Cassirer, "Esencia y efecto del concepto de Símbolo", México, 1935, p. 113, el subrayado es mio).

PLANTEAMIENTOS

Con el presente trabajo se pretende profundizar en el problema de nuestro deficiente conocimiento sobre el "pensamiento jurídico primitivo", asumiendo desde las primeras palabras de estas reflexiones una serie de dificultades y limitaciones que, somos conscientes de ello, tardarán todavía mucho tiempo y requerirán esfuerzos muy relevantes para que con ello podamos aproximarnos a algún tipo de solución esclarecedora.

Adivino el escepticismo que el título de la presente investigación despertará en algunos sectores de las disciplinas histórico-jurídicas. Y es que la Historia del Derecho se ha instalado cómodamente en la seguridad de las fuentes escritas

y ha contemplado con notable desconfianza cualquier tipo de indagación que no tuviese el soporte de esas fuentes como base principal en la que apoyarse. En tal sentido, nuestro trabajo puede ser considerado heterodoxo desde esa perspectiva histórico-jurídica.

Efectivamente, varios son los argumentos que pueden objetarse a este tipo de investigación. De entrada, el problema de la escasez de datos y la arbitrariedad de su interpretación. ¿Hasta qué extremo son generalizables los resultados de una investigación deducida de un grupo humano a otros que no son contemporáneos ni coetáneos? ¿En qué medida pueden tener valor universal y ser aplicables a la Historia General del Derecho las conclusiones aportadas por el estudio de un sistema jurídico específico? Por otra parte, ¿es válido para este tipo de análisis el método utilizado en otros casos en que las fuentes de conocimiento son más claras y contundentes? Y, sin perjuicio de lo anterior, ¿no es este tema del pensamiento jurídico primitivo, más propio de la antropología que de la Historia del Derecho?

Una vez apuntados estos problemas sustanciales y metodológicos, conviene ahora examinar más detalladamente sus principales aspectos.

Por lo general, los historiadores del Derecho Español han seguido una tradición de investigación fundamentalmente medievalista (algo menos intensa sobre la Edad Moderna, aun cuando hoy se tienda a incrementarla, y más escasa aún de tipo constitucio-

Frente a los textos escritos como fuente del derecho medieval, la Edad Antigua no presenta ninguna referencia directa (sólo fuentes indirectas debidas en su mayoría a autores griegos y romanos). Esto también significa, entre otras cosas, que el estudio de la mentalidad jurídica primitiva requiere un método de trabajo distinto, adaptado a esta ausencia de textos escritos (excepto los que hay sobre pueblos primitivos de hoy). Sin embargo, ¿ignoraremos por ello esa realidad histórica que fueron los sistemas jurídicos prerromanos de la Península Ibérica?, ¿vamos a renunciar al estudio de la formación y desarrollo de un pensamiento jurídico que abarcó miles de años?. No puede, evidentemente, considerarse completa una disciplina, como la Historia del nalista), profundizando especialmente en las fuentes de instituciones y sistemas jurídicos existentes en esa "noche de diez siglos". Y ello por dos razones: de una parte, porque precisamente el origen más directo de los textos e instituciones jurídicas de la Península Ibérica arrancan de dicho periodo y, de otro lado, porque las fuentes de conocimiento del fenómeno jurídico más completas que se conservan de nuestros antepasados, son las medievales. Sin embargo, independientemente de este fecundo e inagotable campo de investigación, existe una época desgraciadamente poco explorada por el historiador del Derecho a causa de una ausencia desconcertante de datos. Nos referimos, por supuesto, a la España prerromana (lo mismo podríamos decir respecto de los sistemas jurídicos existentes en Occidente antes de la civilización romana).

Derecho, que no ha profundizado ni sentado unas mínimas bases de investigación de una época que comprende casi 30.000 años.

Ahora bien, no se nos escapa que tal labor ha llevado y llevará generaciones de historiadores para poder ser esbozada mí
nimamente, y que su análisis, por serlo sobre un problema de los
orígenes del Derecho, necesitará cada vez más de especialistas
en otras disciplinas históricas y sociales. Y es que, cuando des
de la historia del Derecho se aborda el problema de los orígenes,
es comprensible que se incida más en lo histórico que en lo Jurí
dico, y que el mismo investigador dé paso a su faceta de histo -
riador por sobre la de jurista. Ello por dos razones evidentes;
primero, porque no se puede afirmar con seguridad que en la más
remota antigüedad hubiera derecho (y de haberlo desconocemos co-
mo era), por lo que el simple planteamiento del problema es ya,
de por sí, histórico más que jurídico. Segundo, porque cuanto -
más nos remontamos al pasado, resulta más absurdo hablar de con-
cepciones jurídicas en la antigüedad, pues éstas se subsumen en
concepciones totalizadoras del mundo, en las que el hombre primi
tivo vé, como inseparables, el derecho, la política, el arte, etc.
de las vivencias y experiencias religiosas, eje central de la vi
da.

Es lógico, consecuentemente, admitir que el tema del "pen
samiento jurídico primitivo" desborde propiamente el campo de la
historia del Derecho para adentrarse en otras disciplinas tales
como la arqueología, la antropología, la sociología y, por qué
no, la filosofía e incluso la historia de las religiones. Y es
que hay temas que no son ni pueden ser objeto exclusivo de una

disciplina. Ni siquiera el estudio de la "mentalidad mágica primitiva" está limitado a la etnología. El mismo Caro Baroja reconoce que "el problema general de la mentalidad mágica rebasa el dominio de la investigación antropológica moderna, porque es un tema fundamental de la historia de las religiones (también de nuestra religión), de la historia de la filosofía (de nuestra filosofía) y de la historia de la ciencia" (1). Lo mismo puede decirse del estudio del pensamiento jurídico primitivo e, incluso, del origen y desarrollo del derecho en la antigüedad; es un tema que no se agota en las ciencias jurídicas, ni en las rigurosamente históricas, pues afecta a otras ciencias.

Insistamos nuevamente en la concepción totalizante del hombre primitivo, el cual no puede concebir un arte desligado de la religión, ni un derecho desvinculado de aquella, pues todas las manifestaciones genéricamente humanas aparecen fuertemente sacralizadas. Ello supone que no es posible investigar el problema de los orígenes si no es auxiliado por varias disciplinas científicas que puedan ayudar a recomponer o interpretar, de la manera más completa posible, la concepción de la vida que tenía el hombre antiguo. Digámoslo claramente: es inútil el estudio del pensamiento jurídico primitivo si no integramos, dentro de la investigación, las aportaciones de los antropólogos, etnólogos, historiadores de las religiones, sociólogos, e incluso, psicoanalistas (como se verá más adelante). Por supuesto que tal dispersión de conocimientos puede ir en detrimento del rigor y la profundidad requerida, pero tampoco se pretende analizar exhaustivamente el tema y mucho menos presentar un traba-

jo definitivo. Quiero decir, que si bien toda búsqueda supone ir al fondo de las cosas, no significa ello que necesariamente se encuentren respuestas. A veces, son más útiles y sugestivas las preguntas. Dice el aforismo que "las preguntas descubren la amplitud del ingenio, las respuestas la agudeza". Y este estudio propone, fundamentalmente, preguntas. No renunciamos, claro está, a efectuar interpretaciones y deducir conclusiones; a fin de cuentas la historia del derecho, en cuanto historia, no consiste únicamente en la simple exposición de hechos, sino en la interpretación de su desarrollo. Como toda disciplina histórica, la historia del derecho se parece a un iceberg; es más lo que no se conoce, que lo que se cree conocer, y son precisamente las ignotas raíces, el subsuelo helado, en donde, paradójicamente, se haya lo más vital, palpitante y orgánico de la historia del ser humano. Allí veremos aparecer y desaparecer la marejada de deseos, emociones, sentimientos, aspiraciones y toda la flora y fauna de factores psicológicos y mentales que hacen de la historia (en cualquiera de sus facetas) una disciplina siempre viva. Y en cualquier caso, alejada de los dogmas propios de disciplinas aisladas (2), siempre dispuesta a integrar en sí las fuentes y métodos de conocimiento que aporten realmente algo significativo (3).

Cada vez está más extendida la línea de trabajo e investigación planteada por ciertos profesores universitarios que hacen del Derecho un tema de reflexión para el historiador. (Meditación seria, rigurosa, alejada del oportunismo intelectual y la trivialidad), en el que cada vez se presta más importancia a los factores subjetivos, íntimos, humanos en fin, de los acontecimientos sociales. García Gallo, ya en 1.953, anunciaba con decidida adhe

sión, la aparición en Francia de nuevas tendencias en la historia del Derecho que "han comenzado a apartarse del estudio de las instituciones o han buscado en ellas más que sus aspectos formales y técnicos, las fuerzas motrices que los dan vida, los intereses que juegan en ellos y su influjo en la sociedad"(4). Ello no fue sino el resultado de una ósmosis introducida en las diversas escuelas históricas por parte de la antropología, en auge desde hacía varias décadas, debido a sus brillantes éxitos y enconados paladines que habían atraído la atención de las élites intelectuales sobre la influencia de los factores psicometales humanos sobre sus creencias culturales (5). Como exponente de lo que puede ser la opinión de una corriente antropológica tradicional, al respecto del pensamiento jurídico primitivo, citaremos a Radcliffe-Brown, para quien uno de los errores padecidos por las ciencias jurídicas, está en que "las instituciones legales estudian la mayoría de las veces haciendo una abstracción completa del resto del sistema social del que forman parte ... pero en una investigación científica de la naturaleza de la ley resulta insuficiente" (6). De lo que el citado autor concluye más adelante que "el sistema jurídico de una sociedad particular sólo puede ser entendido totalmente si se estudia en relación con la estructura social"(7). Y el estudio de la estructura social, obvio es decirlo, no puede abordarse sino es desde las ciencias antropológicas y sociológicas.

EL PRIMITIVISMO COMO CATEGORIA JURIDICA

¿Cuál es, en síntesis, el objeto del presente trabajo?.

Fundamentalmente, se pretende vertebrar de una manera sencilla y coherente las ideas principales del pensamiento jurídico primitivo, deduciendo unas características lo más universales posibles, a fin de que puedan ser objeto de generalización para la casi totalidad de las instituciones, costumbres o usos de la antigüedad en cuanto tengan un valor jurídico significativo. En suma, intentar la definición del "primitivismo" como categoría jurídica o, al menos, acercarnos lo más posible a esta meta. Nosotros creemos que su existencia y posibilidad de aplicación en la Historia del Derecho puede serlo tanto como lo son otras categorías jurídicas tales como "feudalismo", "romanismo", "germanismo", etc.

No vamos a entrar ahora aquí a demostrar la utilidad que tuvo, por ejemplo, el concepto funcional e ideológico-histórico de "feudalismo" para la Historia del Derecho, de su universalidad (que no obsta a las peculiaridades territoriales que tuvo en cada caso concreto)... extrapolación que ha llevado a hablar de "feudalismo japonés", "feudalismo franco", e incluso de ese feudalismo tan discutido como el español. Su utilidad nos parece su ficientemente probada.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿puede ser el "primitivismo" una categoría jurídica clara y fiable?

Parece que, ni más ni menos como pueda serlo el "romanismo" o el mismo "germanismo", sobre el cual, a pesar de su proximidad histórica y abundancia de datos y estudios, no existe todavía un criterio unánime (puede suponerse que, por ahora, la discusión continuará varias décadas más).

Por otra parte, la dificultad, siempre alegada para desme

recor esfuerzos como el que aquí se intentan, es la escasez, parquedad, fragmentariedad y subjetivismo de las fuentes que podemos manejar con referencia a ciertos territorios concretos, por ejemplo, la Península Ibérica.

¿No se corre el riesgo de generalizar y extrapolar informaciones específicas, al construir categorías que no se desprenden completas ni desarrolladas del mosaico disperso de las fuentes disponibles para ese espacio geográfico? ¿No supone tal intento la creación de una especie de historia excesivamente generalizada de la cultura; en lugar de una historia rigurosa del Derecho, que se distingue de las anteriores por la precisión de sus conceptos y la concreción de sus normas? ¿No es mejor decir claramente que algo, en este caso las etapas más primitivas de la evolución jurídica, no es reconstruible, aunque sepamos que han existido?

Aun aceptando en su totalidad la espesa problemática que se deriva de tales reservas, la consecuencia no debe ser el abandono de nuestro empeño, sino la exigencia de diseñar y usar métodos de investigación distintos de los aplicados en sistemas jurídicos para los que abunda la información, además de, por supuesto, mantener siempre alerta la atención hacia los riesgos que el uso de tales métodos específicos pueden encerrar respecto a la fiabilidad de sus resultados.

En definitiva, nuestras limitaciones no pueden ser obstáculos eternos, sino más bien incentivos para la búsqueda ilusionada y seria de algo prácticamente desconocido. Consecuentemente, no podemos juzgar negativamente un propósito a priori sin haber intentado siquiera una modesta aproximación. Insistimos en que el

método de investigación que corresponde a sistemas jurídicos muy o regularmente documentados -el método histórico-crítico-, no es el más adecuado para estudiar los sistemas jurídicos en que es -tos datos no aparecen, siendo preciso usar nuevos y diferentes -métodos de trabajo. Que el método histórico-crítico de análisis de fuentes no sirva -o sirva de poco- en ciertos sistemas jurídicos, sólo significa que esos sistemas son resistentes a un análisis por un método convencional, pero no supone ello que tengamos que renunciar a la búsqueda de nuevos instrumentos de trabajo. Y por descontado que si esa búsqueda encierra hoy riesgo de error, retrocesos y rectificaciones, tampoco debe ser motivo de abandono; lo es de aliciente y esfuerzo, asumiendo con plena conciencia la provisionalidad del trabajo.

Menester es reconocer, por último, que, ante la precariedad de las fuentes sobre la España Prerromana, y al ser necesario recurrir a otras fuentes de conocimiento de pueblos primitivos de otras áreas culturales, el presente trabajo se acerca más a la Historia General del Derecho que a la específica disciplina de la Historia del Derecho Español, hecho inevitable, debido, como hemos indicado, a la necesidad de aprovechar otros datos. Si bien es cierto que lo verdaderamente importante en este trabajo es el establecimiento de una categoría jurídica -el primitivismo- con lo cual resulta imprescindible confrontar otros datos, además de los propios de la Península Ibérica, a fin de verificar con mayores garantías la utilidad y universalidad de dicha categoría jurídica. Por tanto, es la misma naturaleza del presen

te trabajo la que obliga a tal generalización, lo cual no impide, sino más bien refuerza, sus posibilidades de aplicación en el caso concreto de la Península Ibérica y de los sistemas jurídicos allí vigentes hasta la llegada de los romanos.

¿Cuáles pueden ser, en definitiva, los elementos configuradores del "primitivismo" como categoría jurídica?

Las características de la mentalidad primitiva son demasiado complejas y su interpretación está henchida de significados tan amplios que no podemos pretender abarcarlos todos en este trabajo. Por sus importantes consecuencias jurídicas únicamente nos limitaremos a los tres aspectos que considero más fundamentales y representativos del pensamiento jurídico primitivo:

1º) La concepción o ideología cosmogónica del mundo, idea que conlleva la consideración del universo como un sistema de planos o niveles con una jerarquía de voluntades, regido por los principios del isomorfismo e inmanentismo de la ley en todas las partes de ese universo.

2º) El concepto o elemento místico de la participación. Y

3º) El mecanismo o elemento formal de la Imitatio Dei.

Respecto de la concepción cosmogónica, cuya existencia parece atestiguada ya en algunas pinturas prehistóricas del Paleolítico, cabe decir que tal ideología supone la creencia en un universo estructurado en planos o niveles (con una jerarquía de voluntades), los cuales son consecuencia unos de otros. Orden que se traduce en un isomorfismo: lo superior se refleja en lo inferior imprimiendo una organización semejante. O dicho de otro modo: existen unos modelos o arquetipos preestablecidos que se ma-

nifican en los diversos niveles de la existencia en sucesivas epifanías. En cada plano, la epifanía consiste en la reactualización del mito cosmogónico, que cobra nueva vida originando otras tantas modalidades cósmicas, hasta el punto de que la repetición ritual de tal mito, a la hora de consagrar o inaugurar algo, garantizará el éxito de la empresa. Al repetir el mito y rito cosmogónico, se evocan sus prodigiosos resultados y, en la medida en que se imita tal mito, se participa de sus benéficos resultados.

Desde el punto de vista jurídico, esto implica interesantes consecuencias respecto de la consideración de la ley o la norma humana como plasmación o reactualización de otra ley de alcance general, cósmico, identificable a una Ley cósmica o Arquetípica. También es interesante imaginar hasta qué punto las actitudes humanas consideradas ejemplares o morales, se veían como imitación de otras preestablecidas por los seres sobrenaturales o dioses, de modo que únicamente imitándolas podría vivir se una existencia justa y solidaria con la naturaleza. Por último, esta ideología o, más bien, sistema de creencias, conlleva un sentido inmanente de la justicia. Si todo está impregnado o interpenetrado de la divinidad o de lo sobrenatural, si una realidad metafísica da origen o engendra a otra, si, en definitiva, todo está interrelacionado íntimamente, se comprende que, para el pensamiento primitivo, exista inmanentemente a todas las cosas, una ley o justicia natural que afecte a todo el orbe y de la que nadie puede sustraerse.

Como puede apreciarse, esta característica configura una

concepción bastante coherente del mundo, equiparable a un sistema ideológico de nuestro tiempo. Traigo esto a colación porque a la hora de analizar una costumbre o institución social primitiva, es importante tener muy presente el sistema de ideas y creencias (las ideologías) vigente en ese momento. De ahí que, definitivamente, considere el concepto cosmogónico del mundo como la ideología más representativa del mundo primitivo (especialmente del Neolítico).

En segundo lugar, el concepto de participación, tan extensamente tratado por los etnólogos e historiadores de las religiones -especialmente por Levy-Bruhl- nos parece de los más fecundos del pensamiento primitivo. Se han dado muchas y variadas definiciones de lo que significa el concepto de participación para el hombre primitivo. Sin perjuicio de tales explicaciones, prefiero reconducir la participatio a una forma, la más visceral posible, de satisfacer el ansia de poder. Mediante la participación, el hombre primitivo puede acceder a una serie de niveles de la existencia que, de otra manera, le estarían vedados. El hombre persigue su integración en el cosmos, en la naturaleza, en el territorio que ocupa, pero esto no lo podría conseguir si no erradica de sí la sensación de soledad, indefensión o de pérdida de la totalidad originaria, identificándose plenamente, como una de tantas entidades interdependientes, con la circunstancia que le rodea. Su instinto de poder le lleva no sólo a integrarse dentro del medio en que vive mediante la participación de todos sus acontecimientos, sino que lucha por llegar a ser uno de los entes con más dominio, una voluntad por encima de o-

tras, quiere que la naturaleza le reconozca como una de sus partes más importantes. Por la participación el hombre primitivo trata de acceder a otras voluntades del cosmos y, accediendo a ellas, afianzar su soberanía, asegurarse el éxito de sus empresas, conciliarse con otras voluntades de la naturaleza, propiciar el desarrollo de acontecimientos benéficos o maléficos, influir en la voluntad de otras personas, etc. Pars pro toto, lo semejante produce lo semejante. La aplicación de este principio al mundo de las instituciones sociales es evidente. Sólo mediante la participación se accede a niveles superiores; el mundo sagrado de los dioses, el plano político de los jefes o gobernantes, el estatus prestigioso de las personas relevantes es accesible, en cierta manera, a cualquier hombre por la técnica de la participación. Los súbditos pueden participar y acceder a la fuerza del rey, los acólitos pueden recibir la potencia mágica del sacerdote al que siguen, los creyentes entran en comunión con la sacralidad del dios que adoran, el mismo enamorado puede acceder a la amada a través de alguno de sus objetos más personales. Las cosas participan de las cualidades de sus poseedores, de modo que enajenar las cosas es transmitir algo de la personalidad de su dueño, una vis psíquica. Todo ello constituyen matices de la aspiración universal de los seres a la participación de lo modélico. Un rey es más rey en tanto en cuanto participa del rey arquetípico, un padre es ejemplar cuando participa o accede al modelo paterno. Una ley es más ley (ley justa) en tanto en cuanto participa de la Ley Universal. En la medida en que esto no sucede, se rompe el vínculo de unión entre el mundo sagra

do de los arquetipos y el mundo profano.

Por último, un concepto primordial para la mentalidad arcaica es la Imitatio Dei, o cualquier otra imitación (o asimilación) de lo ejemplar. La participación de los modelos universales se logra mediante la imitación. Imitar un arquetipo es, de alguna manera, acercarse a él, ponerse en comunicación con una fuerza mágica. Entre los pueblos primitivos la participación sólo tiene sentido trascendente cuando se efectúa mediante la imitación de algo ejemplar, ya que el acceso a lo sagrado sólo es posible por vía de la repetición de los arquetipos. El hombre imita a los héroes para participar de su gloria y fuerza; los héroes, a su vez, participan de la sacralidad de los dioses imitándolos. Ahora bien, ¿qué se considera ejemplar o digno de imitar? La respuesta nos reconduce al primer aspecto enunciado anteriormente: el mito cosmogónico. Lo ejemplar está en función de la mayor o menor proximidad al modelo cosmogónico.

A modo de ejemplo, y sin perjuicio de que más adelante se trate con profundidad, veamos la aplicación práctica de este esquema sobre una serie de instituciones o costumbres primitivas que adquieren más coherencia y significado con esta interpretación. Tales son, entre otras, las conocidas "devotio ibérica", "covada", "ordalías", a las que ahora no nos vamos a referir desde las perspectivas de análisis que aplicaron Ramos Loscertales, Caro Baroja o Cabral de Moncada, por ejemplo, en monografías familiares a los historiadores del derecho.

La Devotio Ibérica:

a) Elemento ideológico: Presente entre los celtíberos es-

tá la concepción cosmogónica atestiguada en sus mitos. Según esta concepción, la divinidad ordenó el mundo luchando contra los terribles monstruos del caos ayudado por sus aliados y devotos que, de alguna manera, nacen de él, existen en función de él, o son él mismo. A todos aquellos que siguieron lealmente a la divinidad o colaboraron en la victoria contra cualquier modalidad de caos, se les recompensa ensalzándoles a un estado de mayor participación con lo sagrado, adviniendo héroes, antepasados míticos, hombres insignes, etc., dignos de imitar por sus sucesores e inspiradores de cantos y baladas populares que correrán en lo sucesivo de boca en boca.(8)

b) Elemento místico o sustantivo (la participación): cualquier ser puede participar de la fuerza, gloria y poder de la divinidad, colaborando en la ordenación del caos, mediante la observancia de las leyes o costumbres reveladas por Dios, o dicho de otro modo: en la medida en que se obedece, sigue y colabora con la divinidad (o un jefe), se participa de su poder, éxito y fuerza, y Dios queda obligado a hacerles partícipes de su sacralidad.

c) Elemento formal o material (la Imitatio): es lo que - suele quedar como resto fragmentado de la institución o costum-bre primitiva, objeto de análisis y desconectada, con el tiempo, de los elementos ideológico y sustantivo. En este caso la "devo-tio ibérica" es un juramento hecho ante las divinidades de leal-tad y ofrecimiento incluso de la propia vida hacia el jefe, equi-valente al compromiso realizado in illo tempore por los héroes y aliados de Dios, de ayudarle y velar por su seguridad y el afianzamiento de la soberanía. En recompensa a su lealtad y sacrificio,

no sólo "participan" del prestigio y favores de su caudillo, sino que a la muerte de éste, se sacrifican con él para acompañarle a la otra vida e incluso, probablemente, para reaparecer con él en otra vida ya heroizados (9).

La Covada:

a) Elemento ideológico: Esta costumbre se remonta con toda seguridad a la época en que el hombre primitivo se movía en un mundo de sexualidad difusa y opaca, en el que la tierra gestaba la vida por "partenogénesis", sin concurso de varón. Idea sugerida, posiblemente, por no asociar la cópula al embarazo, extrapolando el hecho singular de la autofecundación de la hembra al hecho universal de la autofecundación de la Tierra. Se piensa que si la mujer queda embarazada por sí sola, es como reflejo o reactualización humana de la versión terrestre: la Tierra pare también por sí sola (10).

b) Elemento sustantivo (la participación): El varón ha de participar del milagro de la creación, ha de manifestar su protagonismo y aceptar su responsabilidad como padre (aunque sea putativo). En la medida en que acepta la paternidad (mediante un rito, a veces semejante al de la adopción), participa del arquetipo paterno y de sus atributos de autoridad, fuerza, valor, etc., que aparecen en todas las especies animales.

c) Elemento formal (la Imitatio): Para demostrar la aceptación de la paternidad, el varón se acostará en el lecho donde ha dado a luz la mujer, imitará los dolores del parto e incluso guardará cama algunos días. Es decir, al imitar a la madre que -pare, él participa de esa "maternidad" por vía masculina aceptan

do los derechos y deberes que ello lleva consigo.

La Ordalía:

a) Elemento ideológico (mito cosmogónico): la divinidad que preside el orden del mundo, al comenzar el caos, estableció leyes en los diversos niveles de la naturaleza, de forma que El mismo (o de manera mecánico-natural) vela por el cumplimiento - de tales leyes y del desenmascaramiento de quienes las infrinjan (justicia inmanente). En definitiva: nadie escapa a la justicia divina o natural.

b) Elemento sustantivo (participación): Si Dios vela por que se haga justicia, eso supone que el hombre bueno, que dice - la verdad, gozará de su protección; o dicho en otros términos: en la medida en que un hombre tiene razón, participa de la justicia divina. El hombre justo nunca será castigado y, por el contrario, el hombre pecador o impuro tendrá enfermedades, desgracias y toda suerte de calamidades que, como instrumentos de Dios, le castigarán y redimirán de sus faltas. Resumiendo: en un juicio de - Dios u ordalía, la divinidad protege a quien tiene razón.

c) Elemento formal (Imitatio): Las ordalías consisten en pruebas o ceremonias de "estimulación" semejantes a las sufridas por los héroes y dioses para demostrar su valor, fuerza, merecimientos y legitimación para acceder a un nuevo estado más pleno. Superar favorablemente una ordalía es afianzar el propio prestigio y demostrar la participación o comunicación con lo sagrado (o lo justo). Perder el juicio de Dios supone ser señalado por - la voluntad divina como un peligroso aliado del caos que debe

ser aniquilado. (10a).

Lo mismo podríamos decir de otras costumbres o instituciones localizables en el mundo primitivo (la hospitalidad, el matrimonio, la caza, la fundación de una ciudad, etc.) que no desarrollamos por hacerlo más adelante.

EL METODO COMPARATIVO

Desde Savigny hasta hoy se han formado escuelas que creen aportar algo a través del método comparativo. Algunas, atribuyéndose una plenitud de herencia con la escuela histórica del Derecho, como Bachofen, Amira, Mitteis; otras, con total desvinculación inicial como Levi-Strauss (10b). Pese a las reticencias que tal método inspira a algunos autores, hay que reconocerle el papel tan importante desempeñado en la actualidad para las disciplinas histórico-jurídicas. Desde siempre un medievalista necesitó comparar el sistema jurídico franco, por ejemplo, con el visigótico, o instituciones germanas con las romanas, tanto para deducir nexos en común como diferencias. Inicialmente fue una práctica usual al tratar en las Universidades, como propias del mismo departamento, las tareas de Historia del Derecho y las investigaciones jurídico-comparadas (la Universidad alemana de Friburgo es un ejemplo). En suma, que el método comparativo resulta imprescindible para la Historia del Derecho no es una afirmación que se discuta.

Sin embargo, al admitir el método comparativo, se formulan preguntas que, para algunos, suponen la práctica descalifica

ción del método en cuestión. Así se plantea: ¿qué comparaciones valen?, ¿cabe recoger siempre como válidas las comparaciones ya realizadas anteriormente?

No se nos negará que así se discute la aportación proveniente de la antropología para rellenar lagunas de las fuentes en la historia jurídica. Sin embargo, admitiendo con reservas - en este caso tan escrupulosa actitud, hay que aclarar que esta crítica no hace al caso, pues en el presente trabajo no se pretende "rellenar lagunas" sino reconstruir "categorías jurídicas primitivas" no exclusivas de un área cultural concreta.

A este fin, la antropología es una disciplina de primera utilidad a la que historiadores del Derecho, como es el caso de García Gallo y otros, han recurrido frecuentemente. Además, es necesario recordar que el tema del primitivismo ha sido tratado por juristas de reconocida valía (Maine, Bachofen, Levi-Strauss, Gluckman, etc.) que, aun siendo más conocidos por la antropología, no eran precisamente filósofos del Derecho o especialistas en teoría general del Derecho como muchas veces se tiende a presentarlos, sino historiadores que, a través de un método comparativo riguroso, recogieron los datos existentes en su momento para dar una interpretación, más o menos afortunada, de una época brumosa de la humanidad y de una oscura faceta del hombre - primitivo que no por eso deja de ser una realidad histórica ineludible. Por otra parte, integrar otras disciplinas dentro del Derecho, aun siendo necesario, es un trabajo no exento de peligros que hay que solventar con rigor. Pérez-Prendes puntualiza que tales aportaciones a la Historia del Derecho son aceptables "siempre que su método de trabajo no haga desbordar a cada dato

el ámbito que le es propio, evitando las inútiles generalizaciones de la sociología positivista". (11). Aquí radica, precisamente, el problema fundamental de los orígenes: ¿qué hay de generalizable en la historia de la humanidad más primitiva?, ¿qué puede decirse de aquella época en que no había ciudades ni grandes comunidades, que pudiera ser común a todos los hombres independientemente de su situación geográfica, de si cazaban, pescaban o cultivaban la tierra? Hasta el presente, el método más eficaz y completo ha sido el comparativo, por el que se analizan sistemáticamente las diversas áreas culturales para deducir posteriormente las semejanzas y las diferencias. Sin embargo, ¿puede entreverse alguna conclusión sometiendo al método comparativo las creencias y costumbres de los pueblos primitivos actuales y los datos de la antropología? Para contestar a esta pregunta tendríamos no sólo que haber estado allí, sino además haber pensado, sentido, vivido, en suma, como los hombres primitivos. Unicamente tenemos el consuelo de las descripciones dadas por geógrafos e historiadores clásicos (Herodoto, Polibio, Estrabón, Diodoro, Tito Livio, Pomponio Mela, etc.) sobre pueblos que, de alguna manera, pueden ser calificados de "primitivos". Pero es de advertir, como lo hace J.A. Alejandro García, que "ninguno de estos autores es aborigen y que viven a veces en épocas tardías... otros son meros compiladores de noticias recibidas a través de terceros cuya veracidad no han contrastado". (12). Y además, aunque hubieran tomado contacto personal y directo con tales pueblos "hay que dudar -añade el mencionado autor- de si su mentalidad y formación les ha permitido comprender

y captar las instituciones que describen". (13). Por eso un eminente antropólogo preguntó: "¿cual es el sentido de someter a comparación una sociedad a la que primero no se halla comprendido hasta en sus detalles más mínimos?". (14). La respuesta es inmediata: "¿cómo puede comprenderse una sociedad a la que no se halla comparado primero?". Por supuesto que los peligros de la simplificación del método comparativo pueden corregirse con el método de las supervivencias y otras ciencias "auxiliares", sobre las que quizás sea bueno hacer a continuación algunas consideraciones.

Tradicionalmente son fuentes de conocimiento para la Historia del Derecho aquellas que también aportan algo significativo a la sociología, etnología, arqueología, filosofía, y con las cuales no puede confundirse, así como tampoco debe confundirse la Historia del Derecho con ciencias y disciplinas que, en cierto sentido, quedan subsumidas dentro de ella, tales como la arqueología jurídica, literatura jurídica, historia de las leyes y fuentes, dogmática jurídica, Derecho comparado, etc. Es indudable que los más explotados por la Historia del Derecho primitivo son la Antropología y la Historia Antigua. Sin embargo quiero llamar la atención sobre otras ciencias, relativamente nuevas en comparación a las anteriores, cuyos aportes pueden ser sugestivos e incluso espectaculares, y no por eso menos rigurosos: me refiero al psicoanálisis y a la historia de las religiones (mitos), entre otros. ¿Qué aportan estas disciplinas? Centrándonos en el tema antes mencionado de la universalidad de las creencias y costumbres humanas primitivas, estas ciencias incor-

poran conclusiones afirmativas de la existencia de aspectos bastante comunes a todas las creencias culturales humanas. ¿Cómo es posible la enorme uniformidad de los mitos en todas las partes del mundo? ¿A qué se debe la similitud básica de las ideas y creencias primitivas? O dicho de otro modo, ¿por qué el hombre reacciona, ante semejantes circunstancias, de manera tan parecida sea cual sea la época y el lugar? El psicoanálisis defiende la existencia en el ser humano de una serie de modelos innatos de conducta que conforman su estructura psicomental, influyendo y condicionando toda actividad humana (semejante a las concepciones iusnaturalistas, aunque sin tantas pretensiones metafísicas). Tales postulados psicoanalíticos han influido decididamente hasta en sectores de la ciencia biológica; E. Cesarman afirma que " es posible que el hombre posea ya al nacer conceptos, estructuras potenciales, categorías, llámeseles como se quiera, que están allí como producto de la experiencia sensorial que experimentaron sus antepasados, no sólo dentro de la etapa evolutiva de la especie humana sino, incluso, desde los mismos orígenes de la vida". (15). No vamos a ser nosotros quienes saquemos conclusiones ni enunciemos teorías jurídicas prematuras. Únicamente planteamos como tema de reflexión la utilidad de las experiencias psicoanalíticas para el estudio de la mentalidad jurídica primitiva y, por ende, para la Historia del Derecho. El sepulcro no es, como creía Bachofen , el primogénito de la cultura o, por lo menos, no es el único, sino que antes que él está la estructura psicomental del hombre primitivo, deducida a través del estudio de su universo de ideas y creencias.

También el estudio de los mitos, leyendas, cuentos, etc.; poseen especial relevancia para la Historia del Derecho. Ya de entrada, la mentalidad primitiva recibe el origen de la ley mediante mitos en los cuales se la hace provenir de una revelación primordial acaecida in illo tempore, otorgada por dioses o seres sobrenaturales. Revelación jurídica que, en todos los mitos del planeta, posee una configuración semejante sin que quepa ello atribuirlo a influencias culturales.

Pese a todo lo indicado, es seguro que se mantendrá en muchos juristas e historiadores del Derecho, el recelo hacia estos planteamientos; y ese recelo es un estímulo para la constante reflexión sobre la validez del esfuerzo acometido.

En definitiva, ¿existen límites en el ámbito cronológico de la Historia del Derecho? Hacia el futuro el límite lo constituye el presente de cada momento, pues las leyes vigentes de hoy serán derogadas algún día para ser competencia del investigador de la Historia del Derecho, y hacia el pasado, el límite lo marca nuestra propia capacidad de interpretación y análisis de los datos existentes, es decir, hay un ámbito prácticamente ilimitado. Decía Sumner Maine que las ideas rudimentarias del Derecho son, para el jurista, lo que los estratos primitivos de la tierra para el geólogo: están ahí, sólo hace falta saber interpretarlos correctamente. ¿Vamos a renunciar a las enormes posibilidades de interpretación que nos proporcionan ciencias, aunque sean ajenas a nuestra propia disciplina, que han demostrado suficientemente su validez y eficacia? De ahí que, retomando el tema, el estudio del pensamiento jurídico primitivo tenga, ocasionalmente, más que

ver con la antropología, la psicología y la sociología, que con la misma historia. Sólo así puede adquirirse un conocimiento - completo del hombre primitivo, de sus tendencias, hábitos, ideas, sentimientos sociales (y por tanto jurídicos) "por donde se llegará a encontrar la génesis del derecho y de las principales instituciones jurídicas". (16), lo que obliga al investigador a profundizar en temas que no son, desgraciadamente, de su especialidad. Sin embargo, pensamos que ello es necesario, y por escasa que sea la incorporación que se haga de tales ciencias - ajenas, redundará en beneficio de una visión más amplia y completa del fenómeno investigado. Aunque, hay que reconocerlo, los riesgos son mayores.

VARIOS PREJUICIOS

Por otra parte, un problema con el que se enfrenta el investigador actual es el de los prejuicios de sus antiguos colegas hacia el índice de inteligencia y capacidad cultural del hombre primitivo, al que se considera, tradicionalmente, un salvaje. De alguna manera se pretendía realzar al hombre moderno a base de bestializar al hombre primitivo, Así, dice Evans Pritchard, se inventaron teorías fabulosas como "la horda akinsoniana, el concubinato de Bachofen, el grupo infanticida de McLennan, la primitiva promiscuidad y el matrimonio de Morgan y John Lubbock, etc." (17); y en otra obra añade irónicamente el citado autor - que si "nosotros somos racionales, los pueblos primitivos son - prelógicos y viven en un mundo de sueños y ficciones, de miste-

rio y de terror; somos capitalistas, ellos son comunistas, somos monógamos, ellos promiscuos; somos monoteístas, ellos fetichistas, animistas, preanimistas o lo que se quiera". (18). O se crearon absurdas ideas como la del "canibalismo primitivo" que, como han demostrado A. Gerbi y W. Arens, no han existido más que en la maquiavélica mente de políticos e intelectuales que pretendían justificar la discriminación social y racial y la intervención colonialista. Así, respecto, por ejemplo, de la llegada de los españoles a las Indias, la benéfica protección de los Reyes para con los indios no pudo evitar que inicialmente la ambición comercial quisiera cebarse en el Nuevo Mundo tratando de presentar a sus habitantes como bestias salvajes a las que era necesario redimir mediante las exquisiteces de la civilización cristiana, aniquilando todo aquello que se opusiera a sus fines. Así, dice Arens, se inventó el mito del canibalismo de los pueblos americanos para desprestigiarlos ante las autoridades españolas; "de esta manera canibalismo y resistencia llegaron a ser sinónimos y además legitimaron las bárbaras reacciones de los españoles". (19). Si bien es cierto que posiblemente sea España la única potencia que trató más humanitariamente a los pueblos que "colonizó" (España ha sido el único país que equiparó los territorios conquistados a verdaderas provincias -provincias de ultramar- con iguales características que las de la Península, y nunca a colonias o "provincias de segunda clase"), llegando a considerar iguales en derechos y deberes a la población autóctona y a los españoles (20).

Con respecto a la pretendida inferioridad intelectual del

hombre primitivo, "no hay motivo -dice Alonso del Real- para su, poner que los primitivos actuales lo son por ninguna especie de estupidez. Marginados por una coyuntura adversa histórica, se han quedado a la altura en la que estaban sus antepasados de ha ce 30 ó 40.000 años pero no son más tontos que en aquellas épo- cas". (21). El que cualquiera de estos "hombres primitivos" sea capaz de convertirse en "moderno" tras un proceso de endocultu- ración, prueba sus semejantes dotes psicomentales. De la preten- dida inferioridad de la mentalidad primitiva se dedujo, igual - mente, que las creencias cuyas tales como la magia debieron ser formas valbucientes y subdesarrolladas del pensamiento científi co y racional. Prejuicio más a añadir que posteriormente Levi - Strauss se encargaría de corregir: "el pensamiento mágico no es un comienzo... forma un sistema bien articulado ... en vez de - oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento".(22). El mismo Levy-Bruhl renun ció al final de su vida, en sus Carnest, a la hipótesis de una mentalidad primitiva prelógica y, por tanto, inferior a la men- talidad moderna. (23).

Otro prejuicio, que cada vez lo va siendo menos para que dar en un simple problema terminológico, es el de qué criterio seguir para denominar primitivo o moderno a un grupo humano. Es insuficiente la identificación pueblo primitivo = pueblo ágrafo, puesto que existen pueblos primitivos con escritura (isla de - Pascua); además, lo importante no es cómo se transmite la cultu- ra, sino qué es lo que se transmite. También es absurdo el bingo mio pueblo primitivo=pueblo atécnico, ya que existen pueblos pri-

mitivos actuales que han adoptado la tecnología occidental sin .
dejar su primitivismo (24). Y es inútil buscar cualquier otra -
distinción basada en factores económicos, políticos, sociales o
técnicos. También se ha pretendido calificar al hombre primiti-
vo y concretamente la mentalidad mágica, como estadio infantil,
absurda polémica en la que ahora no vamos a entrar (25). Histó-
ricamente, el tema de la mentalidad primitiva ha sido tratado -
por numerosos etnólogos y antropólogos con más o menos fortuna.
Lejos están ya las simplistas teorías que veían en el pensamien-
to primitivo un culto a fuerzas sobrenaturales desconocidas (ani-
mismo), que Hubert y Mauss definieron como divinización de las
almas de los muertos (enunciadas ya por Evemero), que Tylor, Fra-
zer y James continuaron desarrollando cada uno con sus matices
propios; o las de Malinowski, que basa el pensamiento primitivo
en la necesidad de guarecerse del temor e inseguridad (ya Lucre-
cio definía a Dios como un temor hipostasiado), o Robertson --
Smith y su horda, parricidio primordial y banquete totémico, que
Freud tomaría para constituir sus "novelas de terror". (26) so-
bre el complejo de Edipo; o las de Durkheim y su totemismo y -
teoantropomorfismo social, que perfeccionó su discípulo Radcli-
ffe-Brown, hoy desacreditados (27), y finalmente el gran Levy-
Bruhl y su teoría de la "participación mística", uno de los con-
ceptos más fecundos aportados al estudio de la mentalidad primi-
tiva. El presente trabajo pretende exponer las diferentes carac-
terísticas fundamentales del pensamiento primitivo efectuando -
valoraciones jurídicas del mismo, dentro de lo que sea posible,
lo que, dicho sea de paso, supone abordar directamente el proble-

ma de la génesis de la ley. A este propósito y, a manera de simple esbozo, una idea substancial que trasunta todos los capítulos, uniéndolos como un hilo une las cuentas de collar, es la ejemplaridad originaria del Derecho. Dicho con otras palabras: toda ley o norma, e incluso toda institución social, se origina por la consagración de la conducta ejemplar y oportuna de una persona individual que, por eso mismo, es considerada como elegida por los dioses (participa de lo sagrado). Desde el origen de las clases sociales, (la misma familia) hasta el derecho de propiedad (o el comercio) pasando por las concepciones del delito y la pena de la antigüedad, existe un componente heróico o ejemplar en el sentido de que tales instituciones tienen su origen (mítico y real) en la eficaz y excelente opinión o comportamiento de un sujeto. No vamos a insistir aquí en el papel tan importante que desempeña el líder entre las comunidades primitivas y actuales, asunto exhaustivamente desarrollado por la psicología social y la sociología. Basta decir que "siempre que dos o más personas se reúnen encontraremos un líder. Cuando se forma un grupo algunos miembros actúan de una manera más activa que otros, y por eso son los preferidos". (28). No vamos a caer en la tentación de hacer valoraciones morales o políticas sobre la necesidad del líder para los grupos humanos, su justificación se da por sí sola mediante una observación de las leyes de la evolución. H.J. Eysenck ha basado una de sus últimas obras en el hecho de que la evolución de la especie humana se debe a la diversidad de individuos. Si todos los hombres fueran iguales no habría cambio posible.(29). Estas diferencias naturales se abti

culan en una jerarquía social, es decir, en la existencia de una élite con un líder. Lo característico de las élites (desde el - punto de vista sociológico, no moral; recordemos que existen élites hasta entre las bandas mafiosas) es su autodisciplina. Ahora bien, es posible que primitivamente esta élite, o mismamente el líder, fueran considerados tales en base a su disciplina - para exigirse deberes, protagonizar acciones ejemplares dignas de imitar o socialmente útiles, por ejemplo, el miembro de la - tribu que toma la iniciativa para, en un momento crítico, organizar la defensa contra otra tribu, o para coordinar los esfuerzos de la caza o solucionar problemas de supervivencia (conocimiento de las rutas más seguras, de las plantas curativas, costumbres o características de los animales, etc.). En este sentido puede decirse que la voluntad es anterior al derecho en cuanto que todo uso social o ~~norma~~ jurídica está precedida de una voluntad humana aceptada por los demás como de inexcusable cumplimiento, debido a su ejemplaridad. En suma, los usos, hábitos, costumbres y normas sociales, fueron opiniones personales o usos individuales - que, por su idoneidad, fueron imitados y asimilados, llegando a convertir alguno de ellos, de obligada observancia. Y es que la memoria colectiva es ahistórica en el sentido de que todo acontecimiento individual, si resulta ejemplar, es despersonalizado - con el paso de los años y convertido o asimilado a modelos sociales de conducta; los acontecimientos son reducidos a categorías o arquetipos. Por eso decía Eliade que "la mentalidad arcaica no puede aceptar lo individual y sólo conserva lo ejemplar".(30). Ahora bien, ¿qué es lo heroico o ejemplar para el hombre primiti

vo? Savater decía que "héroe es quien logra ejemplarizar con su acción la amistad como fuerza y excelencia". (31). Desde una óptica arcaica, ejemplar es aquello que participa de lo sagrado. Eliade ha insistido reiteradamente en que, para el hombre primitivo, la participación de lo sagrado se produce por imitación (32). Un hombre se sacraliza en la medida en que participa de lo divino y participa en la medida en que imita a Dios (imitatio Dei). La misma ley primitiva es considerada ley justa en la medida en que participa, esto es, imita a la ley cósmica.

Una de las consecuencias de esta concepción mística-participativa o imitativa de lo ejemplar, es que las cualidades humanas son pensadas como dones divinos, es decir, al hombre más valiente, más listo, más astuto para la caza o la guerra, al más fuerte, etc., le es atribuida una participación con lo sagrado. Y, consecuentemente, una legitimidad para dirigir algún tipo de actividad, que no se concede a ningún otro hombre. Si posee tales cualidades es -piensa el hombre primitivo- porque Dios quiere que las tenga, quizás en recompensa a los esfuerzos por acercarse a lo sagrado. En cualquier caso, es innegable que al éxito, la excelencia personal, se le atribuyó ya desde la más remota antigüedad, un origen sobrenatural.

A tenor de lo dicho puede suponerse que una de las primeras figuras que apareció entre los grupos primitivos -sin duda la más importante- fue la del jefe, cacique, caudillo, rey o líder, legitimado para el mando en base a su carisma (se le acepta al considerarlo favorito de los dioses). Incluso es posible que, invirtiendo los términos de la anterior afirmación, las prime -

ras comunidades se originasen, precisamente, al nuclearse varios individuos o grupos humanos dispersos en torno a un hombre de excelentes cualidades. Excelencia o sacralidad que podría igualmente perder si los dioses le retirasen su apoyo. Esto da pie a hablar del origen meritocrático de la realeza entre los pueblos antiguos; el rey lo es al superar una serie de pruebas en las que incluso arriesga su vida, demostrando al superarlas, que los dioses le protegen, pero en ningún caso la realeza se otorgaba por herencia, salvo en épocas muy posteriores. (33). A partir de la tácita aceptación del líder (o de la ceremonia de entronización de épocas posteriores) su opinión y voluntad es uso social o norma, pues es un vehículo o instrumento de la divinidad.

ISOMORFISMO, INMANENTISMO Y PARTICIPACION

Así, toda concepción sociopolítica del hombre primitivo - tiene una naturaleza isomórfica; el rey gobierna desde el centro de su territorio, imitando o reflejando el orden que Dios mantiene desde ese Estado que es el Universo: cada punto, institución o jerarquía social, irá configurándose a imitación de la que existe en el mismo cosmos. El espacio o territorio profano es sacralizado u ordenado precisamente al repetirse el rito cosmogónico por el que Dios consagró el cosmos convirtiendo el caos en algo armónico. Si para la mentalidad primitiva todo tiene un modelo sólo alcanzable mediante la imitación, las creaciones culturales se - configurarían como una isomorfía lo más natural posible. No sólo el rey lo es en tanto imita a los dioses (o al Sol que es su mani

festación física por lo general) sino que el territorio será un reflejo del cosmos, la ley una hierofanía de la voluntad divina. Las mismas casas, templos, etc., reflejarán modelos cósmicos, la disposición de los poblados y los mismos megalitos, observarán la forma y proporción de constelaciones zodiacales (34); la danza será una imitación del movimiento de los astros, la guerra es una reactualización del enfrentamiento de los dioses contra los monstruos (todo enemigo de la tribu es asimilado a una forma de caos), el comercio es, inicialmente, una forma de intercambio de ofrendas semejantes a las realizadas entre los dioses, el acto sexual es considerado como una modalidad de la hierogamia primordial y modélica efectuada por la tierra y el cielo, el muerto es enterrado en postura fetal, imitando al ser que va a nacer a una nueva vida, como también las ceremonias sagradas para neófitos se efectúan en lugares que cumplen las asociaciones matriz-templo-cosmos. En definitiva, para la mentalidad primitiva la participación mística por imitación es uno de los conceptos más importantes.

De esta concepción reticular del cosmos se deducen interesantes consecuencias de alcance jurídico. Por ejemplo, si existe una relación o afinidad entre determinados puntos de la tierra y del cielo, no se puede afectar a quéllos sin que repercuta inevitablemente en éstos (pars pro toto). Toda trasgresión en este plano (pecado, falta, delito, mancha ritual o como se quiera llamar) tiene una trascendencia, a nivel cósmico, que compromete el equilibrio natural de las cosas y que, en consecuencia, hay que redimir o aplacar. Por eso todo sacrificio expiatorio, sanción, pena, etc. realizado en este plano, tiene también un alcance res

titutivo a nivel cósmico. Como se comprende, esto proporciona al hombre antiguo unas aptitudes de solidaridad con la naturaleza - como quizás nunca han existido en épocas posteriores. Solidaridad que es consecuencia de la imperiosa vocación humana de integrarse dentro del cosmos, de participar en sus ciclos naturales, de sentir, en suma, que se está comprometido a desempeñar un papel con los demás seres vivos, dentro del drama de la vida, y que el hombre tiene una responsabilidad que, de alguna manera, tiene un alcance cósmico.

Uno de los aspectos de la mentalidad primitiva que desde el punto de vista jurídico aparecen como más definitorios es el inmanentismo de la justitia. Aunque se explicará más adelante, cabe decir que el hombre primitivo no ve a la ley como un producto exclusivo o fundamentalmente humano o artificial, sino que, por el contrario, cuanto más arcaico es el estadio cultural, la justicia aparece más sacralizada. Concretamente, el antiguo vé la ley como algo dado (35) que, quieras o no, afecta a todo el cosmos - sin que nadie pueda escapar a ella. El inmanentismo de la justicia supone que todo acto o pensamiento, por mínimo que sea, posee una significación moral y jurídica que no escapa al conocimiento de los dioses o de fuerzas sobrenaturales. Según esto, toda acción (humana) tiene una consecuencia natural inevitable, que es imposible eludir, de tal suerte que se podrá escapar a la justicia y tribunales humanos pero jamás se escapa a la justicia natural sobrehumana que, implacablemente, hace caer sobre los mortales las consecuencias de sus propios actos.

Esto da pie para entrar en la polémica de la coactividad o

no del derecho. La coacción más intensa que puede tener la ley , primitiva es su sacralidad, en cuanto que trasgredirla supone - una ofensa a los dioses o a la naturaleza. Actualmente se afirma que sólo hay coacción cuando existe una policía que vigila y un juez que castiga el incumplimiento de una norma previa. En este sentido, el llamado derecho natural, en su mayor parte, no es tal derecho, sino un conjunto de normas morales, ya que puede ser in punemente infringido. Sin embargo, un primitivo no razonaría así, pues él concibe un juez (Dios o las fuerzas sobrenaturales) y una policía que vigila e incluso castiga (las fuerzas o mecanismos - de la naturaleza). Puede objetarse la subjetividad de tal concepción jurídica, pero para criticarla es necesario demostrar la - falsedad de toda una concepción religiosa o mágica de la vida, lo cual, que yo sepa, no ha podido hacer científicamente nadie toda vía.

En suma, la norma para el hombre primitivo posee como fuerza coactiva su propia inmanencia o sacralidad, es decir, el hecho de que está socialmente admitido entre los miembros de cada comunidad primitiva, que existe una justicia divina de la que nadie puede escapar. Existe derecho, por tanto, no sólo en la medida en que un uso social se considera de obligado cumplimiento, sino tam bién en cuanto se cree que trasgredirlo conlleva irremisiblemente una sanción. Obligación que, para el hombre primitivo, viene im - puesta y vigilada por la divinidad a quien, en su función de juez, legislador, rey y mago, nada ni nadie pasa desapercibido.

Por otra parte, también es discutible la coactividad de mu chas normas jurídicas actuales. Las mismas Constituciones, normas

supremas de cada país, no son sino una declaración de principios (o de intenciones) que en muchos de sus artículos, carecen de coactividad real alguna, y no por eso dejan de ser derecho. Además es una ironía que se niegue el carácter estrictamente jurídico o normas que se piensan exclusivamente morales, mientras hay leyes injustas. Esta es precisamente una contradicción que al antiguo le costó tiempo llegar a comprender; para él, lo justo y lo legal no eran dissociables. El mismo Cicerón replanteaba el viejo problema de la "Antígona" de Sófocles: "¿qué hay de los muchos estatutos inaplicables y estilentes que unas naciones han puesto en rigor?. Estos no merecen ser llamados leyes, como no lo merecen los reglamentos que una banda de ladrones apruebe en su asamblea" (36).

Pensar que el derecho, para serlo, ha de ser coactivo, es un error que, como dice De Castro, proviene de otro, que es el de "identificar sanción con coacción y no distinguir entre el derecho general y el derecho positivo" (37). Este ha sido un argumento tradicional del positivismo jurídico, para el cual no hay otro derecho que el nacido del Estado, con el riesgo de mediación política e ideológica de las leyes que esto entraña. No sólo ética y ley van unidas en la mentalidad antigua, sino también orden y ley aparecen vinculadas hasta identificarse.

Suele señalarse que la identificación ley con orden reconduce lo político a lo jurídico (nomocracia). Para un antiguo, más bien sería al contrario; lo jurídico es un aspecto o cualidad de la vida política, entendiendo por política "gobierno de la polis", y por "polis" el cosmos regido por la divinidad. En cualquier caso, ley y orden son manifestaciones o instrumentos de una

voluntad superior (de un dios, héroe, antepasado, etc.) que se traduce en modelos a seguir o en arquetipos inspiradores.

Por último, un aspecto interesante de la inmanencia de la ley o la justicia, es la creencia primitiva -que pervive en la actualidad- de que dentro del mismo hombre, inmanente en él, existen unos modelos de conducta, con una orientación determinada, -que quedan impresos en todas sus creaciones. Tal circunstancia no es sino la ejemplarización del principio mágico de "como es -arriba es abajo" (isomorfismo), a cuyo tenor la tendencia del universo hacia el orden se refleja en todas sus partes, de modo que siendo el hombre una de ellas, también él participará de una vocación ordenadora. El iusnaturalismo de los juristas actuales es, básicamente, una versión del antiguo principio de la inmanencia biológica de la ley; así Fernández-Galiano afirma que "siendo la ley eterna el principio ordenador que yace en la estructura ontológica de cada ser imprimiendo a las criaturas unos fines y tendencias de acuerdo con el orden universal, al manifestarse en el hombre, imprimirá en su naturaleza, igualmente, unos fines y tendencias". (38). De semejante manera, la entropía o tendencia al caos que existe complementariamente en el universo, también se refleja en el ser humano, creando su mundo psíquico, dualidades, descompensaciones y demás contradicciones internas que tiene por función la de estimularle constantemente hasta que consiga acceder definitivamente a lo sagrado. La consecuencia más clara de esto es, para el hombre antiguo, que la vida se mueve por escalas de dualidades: De un lado el orden, la ley, la verdad, la fecundidad, la alegría, la luz, la bondad, etc. ; de otro, el caos, la

injusticia (¿), la mentira, la esterilidad, la tristeza, la oscuridad, la ignorancia, etc. Enfrentamiento de dualidades que no puede eludir el hombre primitivo aunque quiera, ya que él mismo las siente combatir y conciliarse dentro de sí mismo. A este respecto es necesario insistir que parte del mensaje programado genéticamente en los seres vivos, y, consecuentemente en el hombre, tiene un gran contenido jurídico; así el instinto territorial, la inherencia biológica de determinadas formas de propiedad y, sobre todo, la sociabilidad (donde hay sociedad hay de recho).

Las páginas que vienen a continuación no tienen más pretensión que la de hacer unas consideraciones muy globales sobre el pensamiento jurídico primitivo resaltando sus aspectos más importantes, replanteando, a la vez, la vieja teoría del origen heróico o ejemplarizante del Derecho, así como la incorporación a la Historia del Derecho de algunos aspectos más desarrollados por la antropología actual, a fin de clarificar lo que, quizás impropiamente, podía denominarse "prehistoria del Derecho". Por supuesto que no es esta la última palabra que se dirá sobre tamaña cues tión, pero, al menos, se deja ya establecida en esta disciplina que nos es tan querida un tema de reflexión más: ¿había Derecho en la prehistoria?, ¿puede, de manera seria, ampliarse hacia atrás en el tiempo la Historia del Derecho?. Independientemente de la postura que se adopte, lo indubitable es, y a eso nos atendremos fundamentalmente, que muchos de los usos sociales primitivos po seían una sacralidad que les dotaba de una fuerza semejante a la de nuestro Derecho actual y que, en definitiva, el hombre primiti

no se sentía interiormente compelido a observarlos.

¿Cuáles podían ser las fuentes del derecho en la antigüedad? Por supuesto que el hombre primitivo no distinguía entre ley, costumbre, jurisprudencia y principios generales del derecho, pues, inicialmente, todos estaban resumidos en uno: lo ejemplar que, al ser aplicado reiteradamente, podía originar el precedente. En cualquiera de estos y otros supuestos, ello no era visto sino como una revelación de la naturaleza o de Seres Sobre naturales. La eficacia de tales usos radicaba, precisamente, en la sacralidad que se les confería: no respetar una norma o uso, podía acarrear graves perjuicios. Fundamentalmente las primeras normas fueron prescripciones rituales, cuya inobservancia era redimida mediante otras ceremonias. Ciertos antropólogos han dicho que el rito cumple la función de proporcionar la seguridad que le falta al hombre primitivo. Al igual que el rito del antiguo, lo mismo podría decirse de la función de la ley en la actualidad: da cierta seguridad a los miembros de una sociedad. El ámbito de aplicación de tales normas está claro, pertenece a cada comunidad aunque es difícil precisar las relaciones originariamente existentes entre el derecho personalista y la territorialidad del mismo. No obstante es plausible la territorialidad de ciertas normas, aun en pueblos nómadas con pocos integrantes, como se verá más adelante, sobre todo si consideramos a ésta como instinto. En cuanto a las normas referentes a las personas es evidente que, desde los primeros momentos, el hecho del parto determinaba la "nacionalidad" del individuo y su pertenencia a un grupo humano en cuestión. Aspecto a debatir es si la muerte bio-

lógica determinaba, como ahora, la extinción de la "personalidad jurídica" pues, desde épocas antiquísimas, al difunto se le seguía considerando un miembro de la tribu con más privilegios, incluso, que al vivo (culto a los antepasados). Otro aspecto interesante sobre el que no podemos entrar ahora en detalles es el de la estrecha analogía entre los requisitos actuales de toda institución con los requisitos que debieron observarse entre los hombres primitivos. Hoy, una institución adquiere "personalidad jurídica" desde el momento en que reúne una serie de circunstancias plenamente formales (por ejemplo, una sociedad anónima mercantil o un club de caza y pesca requieren unos estatutos aprobados o "sancionados" por las autoridades competentes, unos socios, su inscripción en el registro correspondiente, si lo hubiere, - unas cuotas o mantenimiento económico, etc.). Así, toda institución antigua adquiere "personalidad jurídica" en virtud de una ceremonia de consagración (con-sagrar es "llenar de sacralidad") a través de la cual participa o se la pretende cargar benéfica-mente de sacralidad (por ejemplo, un templo, una cofradía, un huerto, un matrimonio, etc. no son "legales", es decir, sagrados, hasta que no sean despertados o consagrados mediante ceremonias específicas); por eso, sería más propio hablar de "personalidad sagrada" y no de "personalidad jurídica" de las instituciones antiguas. Dentro de estas instituciones primitivas la más decisiva fue, seguramente, como ya hemos indicado, la del jefe, rey, mago, etc., el individuo, en suma, más sobresaliente del grupo que, al serlo, se le atribuía una participación especial con lo sagrado. Desconocemos las normas detalladas de acceso y sucesión al mando

y qué tipos de mando existían (mando religioso, político, militar, etc.), pero de dejaremos por eso de hacer algunas consideraciones.

Otro aspecto sobre el que me temo que ni la sociología - ni la antropología están en condiciones de resolver, es el de los orígenes de la familia y del matrimonio: si era monogámico, matrilineal, etc. De cualquier forma es evidente que, por el hecho de haber grupo social, las relaciones sexuales debían estar reguladas, así como sus derechos y deberes. Si consideramos que ya desde los primeros tiempos, para el hombre primitivo el vivir tiene un sentido mágico y religioso, es lógico suponer que, sea cual fuera la forma de matrimonio, éste se llevaría a cabo mediante ceremonias hoy desconocidas, pero que, a tenor de la "magia imitativa", se relacionaría con una hierofanía primordial realizada anteriormente por los dioses o fuerzas sobrenaturales. Tampoco puede asegurarse algo cierto sobre el régimen de paternidad y filiación, pues desconocemos si el hombre primitivo relacionaba la cópula con el embarazo. Pero es evidente que la representación o responsabilidad de los hijos correspondería a alguien, así como el derecho de darles nombre, determinar su futuro... Respecto a la consideración del derecho de propiedad y sus modificaciones, sabemos que en pueblos cazadores es distinto que entre pueblos agricultores. Hay datos relevantes de la propiedad personal o comunal respecto de los muebles de uso cotidiano, así como del origen divino del derecho de propiedad sobre el territorio y de las fórmulas mágicas de consagración y deslinde del terreno, e incluso de la transmisión del mismo. Po-

siblemente uno de los primeros conceptos, a este propósito, es el de que Dios es único propietario del territorio y de todo lo que contiene, de manera que el hombre es un inquilino o un usufructuario a quien se cede o delega la posesión del mismo. Respecto al derecho de sucesión (testamento) es curiosa la relación existente con la figura de la adopción: parece que el testamento se origina cuando, al no haber descendencia legítima, se busca un heredero mediante la adopción. Tampoco incidiremos en los sistemas matrilineales o patrilineales tan extensamente desarrollados en los estudios de antropología, por considerar que es muy poco lo que realmente aportan al estudio del derecho primitivo.

Respecto a las relaciones de intercambio de excedentes - de producción o trueque, la naturaleza sagrada o religiosa del mismo está defendida por algunas escuelas modernas de etnología que defienden que, originariamente, el excedente de producción se utilizaba para ofrendar a los dioses o a un sustituto (el jefe de la tribu), trocándose tal excedente con el de otros pueblos vecinos para ofrendar más y variados bienes, y sólo posteriormente se desarrolló el comercio intertribal con fines económicos; aun así, uno de los efectos de todo contrato o relación "comercial" primitiva es (como sucede hoy todavía entre algunos pueblos primitivos) que, mediante su celebración, las partes intervinientes quedan vinculadas o comprometidas personalmente, - pues se intercambia no sólo un objeto material sino también una parte del propio ser: hay una parte de intercambio sentimental al que hay que corresponder.

El incumplimiento de tales normas (gran parte de lo que ahora llamamos derecho penal) conllevaría una serie de sanciones cuya enumeración es innecesaria. Lo que sí aporta un matiz importante es la consideración del delito o falta como pecado o mancha ritual pues, en última instancia, aquel consiste en una insolidaridad con la naturaleza y los dioses. De ahí que el fin de la sanción no es únicamente restitutivo y escarnecedor, sino, sobre todo, reintegrador, en cuanto que se persigue la reconciliación con el orden natural alterado. La aplicación de las penas, como acto mágico de reintegración con la naturaleza, requiere, por supuesto, una serie de ceremonias (sacrificios, purificaciones) - sin las cuales no es posible la extinción de la responsabilidad. Otro dato importante es que el perdón, la proscripción o la muerte del culpable, no son consideradas causas de extinción de la responsabilidad criminal, pues la justicia inmanente está más allá de todos estos factores circunstanciales de modo que, tarde o temprano, la falta será expiada y el orden natural restablecido. Perdonar al asesino de nuestro hermano no evitará el castigo ya que, ultérrimamente, la vida que se ha perjudicado pertenece a Dios, para quien no existe el perdón sino la redención. El tiempo tampoco borra las faltas pues, tarde o temprano, la naturaleza nos obliga a afrontar los errores cometidos, incluso aunque sea en el más allá.

Es innegable la existencia de delitos o faltas equivalentes a los nuestros de traición (ritos contra la seguridad de la tribu) en los que intervenía un componente sagrado: al traicionar al grupo se traicionaba a los dioses. Los más graves, serían pro

bablemente los cometidos contra la religión y los "especialistas de lo sagrado". Sin embargo no sabemos cómo operaban, si es que existían, los jueces, legisladores, policía, etc. de los pueblos primitivos. En el caso de conflictos intertribales, desconocemos si la denuncia se hacía entre los jefes o únicamente entre los afectados pues, frente a la solidaridad tribal que aparece corrientemente, debieron existir normas que limitasen tales enfrentamientos evitando exterminios masivos innecesarios... En fin, que frente al delito o falta considerados hoy como la acción dolosa o culposa penada por la ley, la mentalidad primitiva, en términos generales, los define no sólo como acciones u omisiones, sino - también como pensamientos contrarios a lo sagrado o, dicho de otro modo, a la voluntad divina (ley).

Por último, unas explicaciones sobre el orden de los capítulos de este trabajo.

Primeramente se aborda el problema que nos parece más - trascendente sobre el "pensamiento jurídico primitivo", que es la misma existencia o no de un pensamiento jurídico en la antigüedad. Para ello se exponen y comentan una serie de teorías sobre la esencia y naturaleza del Derecho, viendo si aquello que consideramos como tal podía ser concebido por el hombre primitivo, o en qué medida la inexistencia total o parcial de alguno de sus elementos configuradores (coactividad, coercibilidad, promulgación, etc.) supone ausencia de un verdadero sistema jurídico.

Posteriormente era necesario analizar las teorías antropológicas existentes sobre la mentalidad primitiva, definiendo lo más claramente posible los caracteres fundamentales del hombre -

antiguo y de su concepción del mundo y de la vida (ideología cosmogónica).

Observará el lector ducho en cuestiones antropológicas - que no se ha establecido división cronológica alguna (Paleolítico, Mesolítico, Neolítico) a la hora de estudiar la evolución - del pensamiento jurídico, ni se ha efectuado un estudio etnológico-jurídico atendiendo a la clasificación evolutiva que divide las etapas culturales en cazadoras, recolectoras, ganaderas, agrícolas. Ello obedece a que gran parte de estas ideas o esquemas están desacreditados y porque lo que es fiable en un lugar no - puede ser extrapolado de un área cultural a otra (hasta esto de las áreas culturales está también en revisión). No podemos afirmar que los Nuer del alto Nilo, por ejemplo, o los Bosquimanos, estén en una fase equiparable a nuestro Neolítico europeo y, por tanto, no es posible aventurar esquemas jurídicos evolutivos. En cualquier caso, los datos que se poseen no nos permiten, en rigor, más que esbozar unas líneas generales sobre esta cuestión, por el momento.

Afirmada la idea de la existencia del Derecho (con todas las peculiaridades que se quiera) en la antigüedad, nos planteamos a continuación la antigüedad a que puede retrotraerse la aparición del hombre en cuanto "animal racional" y en qué medida esto, es decir, las dotes intelectuales y tendencias sociales, podrían originar ya la aparición del sentimiento de "lo justo" y de las primeras normas sociales, base de un rudimentario repertorio de usos y costumbres jurídicas.

Un capítulo esencial de la obra es el planteamiento de la

ejemplaridad (*Imitatio Dei*) como origen de los usos sociales, instituciones y del mismo Derecho. Para la confirmación de esta idea que, a su vez, es el mecanismo que sustenta la concepción o ideología cosmogónica del universo, se analiza primeramente la función del líder o individuo ejemplar como elemento nucleante y personificador de lo mágico en las comunidades primitivas.

Imitar es participar de lo imitado; este es, sintéticamente, el esquema que, en nuestra opinión, demuestra o define más fielmente el origen fundamental de las primeras comunidades, sociedades (el mismo Estado) en torno a un jefe o grupo humano ejemplar. Sobre esto se dedica un capítulo.

Como aspectos concretos y peculiares de la concepción jurídica del hombre primitivo, los tres capítulos siguientes analizan las facetas sociales, jurídicas y económicas más importantes (delito, sanción, derecho de propiedad, comercio, propiedad sobre el territorio, etc.) y cómo se sustentan en las ideas de la participación, la imitación y la ejemplaridad, configuradoras, - todas ellas, del primitivismo jurídico.

Finalmente se dedica un capítulo a las pervivencias del primitivismo jurídico en la Edad Media e incluso en nuestros días, planteando la posibilidad de que tal hecho demuestre quizás que el "primitivismo", en cuanto "conciencia mítica", no sea una etapa histórica más de la evolución humana, sino una parte constitutiva de la misma estructura interna de nuestra conciencia.

NOTAS A LOS PLANTEAMIENTOS

- (1) Julio Caro Baroja, "De la superstición al ateísmo", Madrid, 1981, p. 183. También H. Coing, "Las tareas del historiador del Derecho", Sevilla, 1977, p. 105.
- (2) Pierre Vilar, "Economía, Derecho e Historia", Barcelona, 1983, p. 79.
- (3) En este sentido J.M. Pérez-Prendes afirma que "la errónea concepción de la historia como 'ciencia del pasado' es el mayor enemigo de la fuerza vivificante que encierra nuestra disciplina" ("El Derecho en su Historia", Madrid, 1969, p. 69) proponiendo seguidamente el citado autor el estudio de la Historia en función de lo que tenga "valor significativo".
- (4) A. García Gallo, " Historia, Derecho e Historia del Derecho", AHDE, 1953, p. 20-21. Desde una aplicación estrictamente jurídica, es deseable, como apunta P. Vilar, que todo estudio especializado se realice con cierto alejamiento doctrinal. En otro caso, una Historia del Derecho efectuada sobre un objeto concreto o Institución "no captará las causas ni las consecuencias de su propia voluntad", ("Economía, Derecho, Historia", p. 125). Esto quizás podría denominarse autorreflexión, más que reflexión histórico-jurídica.

- (5) Realmente este es un fenómeno más amplio que no se restringe únicamente a los trabajos tradicionales de los etnólogos sobre "mentalidad primitiva", sino que estuvo influenciado también por los descubrimientos de la psicología -especialmente el psicoanálisis- las experiencias artísticas del surrealismo y la divulgación de nuevas teorías de filósofos, epistemólogos y lingüistas, concluyentes sobre el carácter eminentemente simbólico, y por tanto vital, de toda creación humana ; mito, arte, ciencia... incluidas las creaciones primitivas. Vease de M. Eliade, "Mefistófeles y el andrógino", (Barcelona, 1984) pp. 244, ss. A partir de entonces surgirá la moda de las ciencias sociales, especialmente la sociología, y sus aplicaciones jurídicas. Vease A. García Gallo, "Cuestiones de historiografía jurídica", (AHDE, 1974). Hay que destacar la enorme importancia que paulatinamente se va concediendo al psicoanálisis como método de interpretación de los acontecimientos históricos, prueba de la inquietud con que las nuevas generaciones de historiadores irrumpen en su disciplina, Solo en las publicaciones de los Annales (économies, sociétés, civilisations) se han publicado ,entre otros, los siguientes artículos; Georges Devereux, "Psychanalyse et Histoire; une application à l'histoire de Sparte" (1965, nº 1, p. 18); Alain Besançon, "Vers une histoire psychanalytique", (1969, nº 3 y 4); Edmon Ortigues, "La psychanalyse et les Institutions familiales" ,(1972, nº 4-5).

- (6) A.R. Radcliffe-Brown, "Estructura y función en la sociedad primitiva", Barcelona, 1972, p. 226.
- (7) Op. cit. p. 227. Desde una perspectiva ciertamente amplia Bruno Paradisi afirma que "el objeto de la Historia del Derecho no deben serlo las normas jurídicas, sino la sociedad", ("Apología della storia giurídica", ed. Il Mulino, 1973, col. Saggi, nº 129, p. 46 y 88) o, a lo menos, como defiende J. Lalinde, no la historia de las normas, fuentes o instituciones jurídicas simplemente sino fundamentalmente "del pensamiento jurídico", apoyado , en cualquier caso, por todo el repertorio de datos de la sociología, ciencia cada vez más necesaria para el historiador del Derecho, ("Apuntes sobre las 'ideologías' en el Derecho histórico español", AHDE, 1975, p. 123 y ss.
- (8) Sentido épico y caballeresco atestiguado claramente entre los pueblos prerromanos de la península ibérica y del que buenas muestras refirió Estrabón. Vease de J. Caro Baroja, "Los pueblos de España", (Madrid, 1981) p. 265. Por otra parte la estructura cosmogónica del poder político supone que la lealtad o devoción procurada por el rey o jefe hacia los dioses, deba ser un equivalente de la existente en los subditos para con él. "La profesión de fe de un rey y del pueblo era también un juramento de fidelidad a Dios en reconocimiento de su dependencia...El juramento de fidelidad prestado por Vamba al pueblo ante el altar, antes de su unción, tenía sin duda un caracter religioso y obligaba al

rey con sus súbditos, como patrocিনados suyos, igual que él lo era de Dios, una vez recibida la unción", (A. Barbero y M. Vigil, "La formación del feudalismo en la Península Ibérica", Barcelona, 1982, p. 180-181). Esto significa, entre otras cosas, que el rey desleal para con los dioses, en justo castigo, no recogerá de sus súbditos más que deslealtades al haber roto la mágica cadena Dios-rey-súbdito. El destino o la providencia le señalaran ahora como una peligrosa modalidad del caos adversa al plan cosmificador de la Divinidad.

- (9) Sobre la heroización ecuestre en la Península Ibérica vease de J.M. Blázquez, "Imagen y mito", (Madrid, 1977) p. 278 y ss.
- (10) Sobre este extremo vease más adelante el epígrafe dedicado al matriarcado.
- (10 a) Esta concepción de la ordalía coincide en algunos puntos por la efectuada por Hans Fehr, quien ve en ella una lucha contra el demonio, que, según creemos, es una personificación o hipostasis del "caos". Sobre este y otros matices puede verse el trabajo de Aquilino Iglesias, "El proceso del Conde Bera y el problema de las ordalías" (AHDE, 1980); la referencia a H. Fehr está en la nota 20, p. 9. En dicho estudio puede verse una síntesis de algunas de las interpretaciones realizadas sobre las ordalías, su origen, función y

existencia en la Península Ibérica. Ahora bien, la confirmación de esta idea de que en la ordalía subyace veladamente un antiguo ceremonial en el que dos bandos se enfrentan para demostrar su razón, y de que tales luchas son una reactualización de un combate mítico primordial, puede verse en un comentario de M. García Pelayo en "Los mitos políticos", (Madrid, 1981) p. 300, que ve en tales combates la prolongación de las luchas fiel-infiel, paisano-extranjero, divino-demoníaco, en las que la divinidad, por tanto, no asiste como juez , sino como parte interesada apoyando a sus leales y afianzando la justicia y la verdad.

- (10 b) No nos parece necesario insistir demasiado en la importancia que tiene para cierta perspectiva la historiografía jurídica alemana de la línea de Bachofen, von Amira, von Schwerin... en cuanto protagonistas de escuelas de investigación conocidas con el nombre de Rechtsarchaologie (que continúa en nuestros días el profesor suizo Louis Carlen) entendiendo por tal la utilización de objetos materiales para la reconstrucción de instituciones jurídicas. A ese elenco principal de materiales, estos autores añadieron siempre un mayor o menor grado de reflexión sobre comportamientos jurídicos conocidos a través de fuentes narrativas, con lo que los restos materiales se mezclaban para su análisis con huellas de comportamientos a los que un tanto imprecisamente se denominaba "mágicos", "sacrales" etc. El ejemplo máximo de esta orientación sería la "Einführung in die Rechtsarchaologie", de Claudius Freiherr von Schwerin (Berlín, 1943), obra enviada a la imprenta en

1941 y apenas conocida en España por una serie de circunstancias que no vienen al caso, obra que no debe confundirse con la más difundida entre nosotros del mismo autor "Einführung in das Studium der germanischen Rechtsgeschichte und ihrer Teilgebiete" (Friburgo, 1922). Hay una diferencia entre el trabajo que presentamos y la anterior línea de investigación, ya que mientras esta versa sobre los restos materiales, aquel incorpora más fuentes de conocimiento, como son los estudios antropológicos de pueblos primitivos y actuales con un grado de reflexión más amplio, que además de proporcionar soluciones más concretas, aspira a aportar un mayor número de posibles hipótesis o respuestas a lo que dentro de las creaciones jurídicas humanas nos es más desconocido.

- (11) J.M. Pérez-Prendes, "Apuntes de Historia del Derecho español", Madrid, 1964, p. 9.
- (12) J.A. Alejandro García, "Temas de Historia del Derecho. Derecho primitivo y romanización jurídica", Sevilla, 1981, p. 14.
- (13) Ibid.
- (14) Marshall Sahlins, "Economía de la edad de piedra", Toledo, 1977, p. 90.
- (15) Eduardo Cesarman, "Orden y caos", México, 1982, p. 20.
- (16) José D'Aguanno, "La génesis y evolución del Derecho civil según los resultados de las ciencias antropológicas e histó-

· rico-sociales", Madrid, s/d, p. 20.

- (17) E. Evans-Pritchard, "La mujer en las sociedades primitivas", Barcelona, 1975, p. 37 y "Teoría de la religión primitiva", Madrid, 1979, p. 169.
- (18) E. Evans-Pritchard, "la mujer en las sociedades...", p. 37.
- (19) W. Arens, "El mito del canibalismo", México, 1981, p. 5 y ss. en donde se estudian especialmente los mitos sobre el canibalismo en la recién descubierta América, surgidos a instancias de algunos españoles partidarios de una severa colonización. Igual táctica siguieron los romanos al llegar a la Península Ibérica, cuyos pueblos fueron reputados de bárbaros y salvajes con el fin de justificar ante la opinión pública romana y sus autoridades la benéfica influencia de la dominación romana, tal y como ha señalado J. Bermejo Barrera en "Mitología y mitos de la Hispania Prerromana", Madrid, 1982, p. 22. También vease Antonello Gerbi, "La naturaleza de las Indias nuevas", México, 1975.
- (20) Sobre Derecho indiano veas e A. García Gallo, "Estudios de Historia del Derecho Indiano", Madrid, 1972. Síntesis histórico-jurídicas son, por ejemplo, de L. Byrd Simpson, "Los conquistadores y el indio americano", Barcelona, 1970, y de Marcel Bataillon y Andre Saint-Lu, "El padre Las Casas y la defensa de los indios", Barcelona, 1974.

- (21) C. Alonso del Real, "Nueva sociología de la Prehistoria", Madrid, 1977, p. 51.
- (22) C. Levi-Strauss, "El pensamiento salvaje", México, 1982, p.30.
- (23) Cit. en M. Eliade, "Mefistófeles y el andrógino", Barcelona, 1984, p. 245.
- (24) L. Mair, "El gobierno primitivo", Buenos Aires, 1970, p. 14.
A. Alvarez Vilar, "Psicología de los pueblos primitivos", Madrid, 1969, p. 21 y ss.
- (25) Polémica acaecida ultimamente a raíz de los estudios de psicología infantil, especialmente de J. Piaget, que nos parecen muy oportunos pero sin generalizarlos hasta el extremo de hacerlos extensivos a todo proceso histórico. Ya H. Spencer decía que cuando una niña anima a un muñeco existe una ficción deliberada, pues, "si la muñeca llegara a morderla, no quedaría menos estupefacta que un adulto" ("Principios de sociología", 1878, vol. I, p. 188).
- (26) M. Eliade, "Imágenes y símbolos", Madrid, 1979, p. 27, nota 8.
- (27) E. Evans-Pritchard, "Las teorías de la religión primitiva", p. 106-122 y ss.
- (28) David Krech, Richards S. Crutchfield y Egerton C. Ballachey, "Psicología social", Madrid, 1972, p. 437
- (29) H.J. Eysenck, "La desigualdad humana", Madrid, 1981.

- (30) M. Eliade, "El mito del eterno retorno", Madrid, 1980, p. 49.
- (31) Fernando Savater, "La tarea del héroe", Madrid, 1982, p. 111.
- (32) Imitación cuya trascendente función no escapa al psicoanálisis. Jung afirma que "la psicología social no puede prescindir de la imitación, pues sin ella serían del todo imposibles las organizaciones de masas, el Estado y el orden social. Porque no es la ley la base de la ordenación social, sino la imitación; concepto que abarca también sugestionabilidad y contagio espiritual" ("El Yo y el Inconsciente", Barcelona, 1964, p. 71). Previene Jung de los peligros que entraña la imitación que no es conscientemente asimilada, en cuanto dificulte el proceso de individuación. Dichas ideas , dicho sea de paso, estaban ya enunciadas en la obra de G. Tarde y F. Giddings, sociólogos de comienzos de siglo.
- (33) J. Caro Baroja, "La realeza y los reyes en la España Antigua", en Cuadernos de la Fundación Pastor, Madrid, 1971, nº 17, p.58. Aristóteles veía la base de la realeza en la primitiva organización patriarcal (Pol. 1252 b y 1259 b), siendo padre o monarca, como dice Polibio, (VI,5,7-9) el más fuerte, valiente, inteligente , etc.
- (34) Marcel Moreau, "Las civilizaciones de las estrellas", Barcelona, 1978. Algunas iconografías religiosas posteriores como las de Mitra van a llevar esto hasta tal punto que la misma posición de los personajes, dentro del cuadro escenográfico, ten-

drán una exacta correspondencia con sus equivalentes en las constelaciones. Así tauro es el toro de Mitra, el escorpión, situado bajo los genitales del toro, es la constelación de escorpio. La posición de la constelación del can (Orión) coincide con la del perro que bebe la sangre del toro inmolado. La hiena zodiacal es la serpiente que asciende por la pata delantera del mencionado toro.

- (35) Cicerón fue uno de los últimos clásicos que afirmó que "la ley no es un producto del pensamiento humano y tampoco un decreto emanado de las personas, sino algo eterno que gobierna todo el universo" ("De las Leyes", II, 14).
- (36) Cicerón, op. cit. ,II, 5.
- (37) F. de Castro y Bravo, "Derecho civil de España", Valladolid, 1942, p. 37.
- (38) A. Fernandez-Galiano, "Derecho Natural; Introducción filosófica al Derecho", Madrid, 1974, p. 100.

CAPITULO I

=====

" La Justicia es el único amigo que acompañará al hombre después de su muerte" (Le-
yes de Manú, 8, 17).

CAPITULO I

No sabemos cuándo y cómo se originó el derecho, y probablemente no lo sabremos nunca. Pero de cualquier forma, la mera existencia de sentimientos sociales entre los hombres más primitivos es un hecho que, por sus consecuencias jurídicas, no podemos perder de vista: donde hay sociedad hay derecho. Además, la práctica de la caza, la pesca, la ganadería, la permanencia en un sitio, la construcción de chozas o la existencia de enterramientos, evidencian la existencia de normas sociales, prescripciones morales o ritos religiosos. Ahora bien, ¿pueden algunas de estas costumbres o usos sociales primitivos ser considerados como verdadero derecho?

Roscoe Pound, en una definición ya clásica, definía la

ley como el control social mediante el ejercicio sistemático de la fuerza en una sociedad políticamente organizada. Consecuentemente "las obligaciones impuestas a los individuos en las sociedades en que no hay sanciones legales serán consideradas como costumbres y convenciones, pero no como derecho"- (1). Hoebel, en esta misma línea, cita la poética frase de Ihering, "un precepto legal sin coerción es un fuego que no arde, una luz que no brilla"(2), y define la ley como toda regla cuyo "incumplimiento o infracción lleva consigo por lo regular, en amenaza o en hecho, la aplicación de la fuerza - física por un individuo o grupo de individuos que poseen el privilegio socialmente reconocido de actuar de tal modo"(3), diferenciándose de la costumbre de que aquélla posee tres características(4):

- 1.- Coactividad mediante la fuerza, incluso física.
- 2.- Es aplicada por una autoridad oficial o legítima.
- 3.- Está vigente y se aplica de manera regular.

Ahora bien, el mismo Hoebel no cierra la entrada a o - tras posibilidades interpretativas de lo que es coacción pues, si bien la ley está en relación a la fuerza, al poder, hay - que tener en cuenta que "existen tantas formas de coacción co- mo formas de poder" (5), por lo que en las comunidades de au- toridad o poder "acéfalo" la coacción, aun existiendo, debe

ser muy difusa y, por lo general, sustentada en la opinión pública.

La polémica de la necesidad o no de coactividad de la ley, continúa en nuestros días. Hay partidarios de las tesis esgrimidas por Kant o Ihering, entre otros, de la coactividad del Derecho, y perviven las tesis contrarias, radicalizadas incluso hasta el extremo casi irracional de Benedetto Croce (6). Para V. Catherein, la coactividad en el derecho "no es un elemento constitutivo, sino, a lo más, una propiedad concomitante" (7) pues, efectivamente, antes de toda coacción hay ya un deber de obedecer la norma que, sólo secundariamente, es exigible por la fuerza si no se cumple. De otra parte, si la fuerza es necesaria para la existencia del derecho, ello significaría que sin coacción no existe derecho alguno, lo que reconduce su existencia a un elemento meramente formal. Tal dilema es salvado al diferenciarse entre "coacción" (fuerza que impone el cumplimiento de la ley) y "coercibilidad" (posibilidad de ser aplicado por la fuerza) como hace Del Vecchio (8). De esta suerte, el derecho es coactivo, pero no intrínsecamente, sino sólo en cuanto que tiene posibilidad de serlo. Legaz-Lacambra apunta una idea semejante aun cuando prefiere el término "coactividad" al de "coercibilidad" (9). Por tanto, de una parte parece, como dice López-

Calera, que el derecho no puede "estar ~~des~~provido de la posibilidad metafísica y ontológica de ser exigido coactivamente, pues no sería derecho, sino moral" (10), pero de otro lado, como también apunta Pérez-Prendes (11) y López-Calera (12), la coacción no es esencial al derecho pues sería reducirlo a la fuerza; por tanto, la coacción es un elemento ne
cesario del derecho, pero no esencial o intrínseco.

Más radicalmente puede afirmarse que aun existiendo costumbres o normas respaldadas por sanciones, aquéllas no constituyen verdadero derecho si no existe una organización sociopolítica (estado) que detente el monopolio de la fuerza. Así, Carnelutti dirá que "no hay Derecho sin Estado, ni Estado sin Derecho" (13). Ahora bien, a esto hay que matizar que si por sociedad políticamente organizada se entiende aquella que dispone de tribunales constituidos con las formalidades modernas (respaldados por un poder ejecutivo), podría decirse que en la antigüedad hay sociedades sin ley. Sin embargo, esta es una idea intransigente e irreal del problema; ya Sumner Maine criticaba a Austin la suposición de que toda ley emana de una autoridad reconocida pues, especialmente en el sistema jurídico anglosajón, toda ley fue primeramente una costumbre; "antes de ser corroboradas por los tribunales de justicia -dice Maine- las costumbres no son más

que moral 'positiva', reglas que sacan su fuerza de la opinión" (14). ¿Es consustancial a la ley la existencia de una organización sociopolítica con una autoridad reconocida y jueces que la apliquen? Aunque la respuesta está en función de la concepción que se tenga de la ley, del derecho o de las comunidades organizadas sociopolíticamente, para el pensamiento primitivo, en cualquier caso, parece que la ley no empece a la inexistencia del Estado. Evans-Pritchard dedicó varios años al estudio de los Nuer, pueblo primitivo que habita en las riberas del alto Nilo, llegando a la conclusión de que no tienen organización política, ni autoridades o instituciones legales pero, "tienen derecho o leyes en cuanto que la gente está de acuerdo en que algunas acciones lesionan derechos de otros y que pueden repararse" (15). De lo que se deducen dos consecuencias: a) Era de suponer que no existiera conciencia de derecho precisamente en comunidades acéfalas, sin autoridades políticas, pero que esto no sea así, demuestra que derecho y poder u organización política no van siempre unidas. b) Los medios de hacer justicia se llevan a cabo por los grupos de parientes de las partes litigantes que suelen resolver la disputa mediante compensación o indemnización. Últérrimamente, la ley viene a ser o viene a regular la relación de "agravios indemnizables".

Podría, incluso, admitirse que los Nuer, como otros -

pueblos primitivos, son comunidades sin ley (en sentido estricto), pero lo que es indiscutible es que tienen derecho. No vamos ahora a entrar en las diferencias entre ley y derecho, pues creo que este matiz es aceptado. A los pueblos primitivos podrá negárseles la existencia de la ley (lo que es discutible) pero no el derecho. Podría discutirse en un pleito si hay ley aplicable o no al caso controvertido, pero el hecho de que no haya ley aplicable no obsta para que exista la clara conciencia de que una de las partes contendientes tiene más derecho que otra, que le asiste más razón de justicia. Un antropólogo podrá discutir si el hombre primitivo tenía leyes o usos consuetudinarios, pero lo que es innegable es que cualquier hombre arcaico, a la hora de pedir la reparación de un agravio, ya está asistido por dos normas fundamentales de derecho de las cuales él puede ser consciente:

- 1.- Que el agraviado está en su derecho de reclamar lo que cree que es suyo.
- 2.- Que el agraviado está en su derecho de litigar denunciando:
 - a) Cual es la norma o uso que se ha incumplido, en qué ha sido agraviado u ofendido.
 - b) Qué derecho o razón le asiste para reclamar justicia.
 - c) Incluso puede solicitar o negociar la sanción o compensación que repare el daño causado.

Cabe afirmar resueltamente, en consecuencia, que en - pueblos sin ley existe una clara conciencia de las relaciones jurídicas y antijurídicas, ya que -como dice L. Gluckman- en tales pueblos pueden reconocer en una disputa que la justi - cia está en una de las partes (16). No podemos dejar de pasar por alto que en muchos pueblos primitivos tampoco existen , (son innecesarios) jueces ni tribunales y, sin embargo, no sólo hay conciencia de la ilegalidad de las conductas sino que existe una verdadera fuerza de coacción representada por la opinión pública. ¿Acáso la función de la presión social en los pueblos primitivos, es equivalente a la derivada de - nuestros jueces? De alguna manera sí (todavía en pueblos eu - ropeos la opinión pública es un tribunal más implacable y - coactivo que el legítimamente constituido). Las formas de - presión social, una vez que se ha determinado la culpabili - dad del individuo, varían desde la violencia física hasta las no menos coactivas burlas y bromas; estas últimas pueden hacerse insoportables, como han puesto de manifiesto Gluck - man y Radcliffe-Brown (17). En estos casos, la coactividad de la norma proviene -como dicen Elias y Frank-, de que "son reconocidas como obligatorias por sus miembros" (18). Una im - portante explicación del arraigado sentimiento de obligato - riedad de las normas sociales en el hombre primitivo, está en considerar a esta norma como norma interiorizada, cuyo cumplimiento lleva aparejada una pena intrínseca, término a-

cuñado por Nadel (19). Para este autor, el hombre primitivo era educado para aceptar un código de comportamiento que interiorizaba como si fuera su misma conciencia, hasta el extremo de que si lo trasgredía se sentía mal. Mediante este senti - miento de culpa, el individuo trataba de evitar cualquier - trasgresión del código de comportamiento interno para no enfermar. Teoría esta que, junto con otras de igual envergadura, nacen a la sombra de Paulow y sus "reflejos condiciona - dos", con derivaciones más propias de disciplinas psicológicas que jurídicas.

En este sentido va a ser Malinowski quien efectúe una interpretación psicoanalítica crítica de los rasgos etnológico-jurídicos de algunas comunidades primitivas(20). Refiriéndose al derecho, mantenía que sus años de convivencia con los trobriandeses le habían demostrado la inutilidad de recurrir a definiciones estereotipadas de la ley, dada la amplitud - con que ésta puede ser concebida por el hombre primitivo. Criticó las interpretaciones de Maine, Hobhouse, Lovie y Hartland, para quienes la ley primitiva consiste usualmente en prohibiciones que crean una atmósfera de terror en prevención de posibles trasgresiones (21). Malinowski argüía, que las leyes y normas por él observadas carecían de sentido penal y eran de exclusivo derecho civil, permaneciendo tan arraigadas en la comunidad, que no había necesidad de coacción o, al menos, no

era una coacción basada en el terror o al castigo, sino en el propio interés. Efectivamente, Malinowski comprobó que los trobriandeses actuaban movidos por un complejo sistema de obligaciones recíprocas, de tal manera que nadie se arriesgaba a incumplir sus obligaciones para no perder la reciprocidad de los deberes para con él (22). La forma de vida trobriandesa parecía demostrar también que era posible la existencia de leyes sin necesidad de jueces o autoridades políticas. Sus deducciones fueron muy criticadas, especialmente por Seagle (23) quien señaló la ambigüedad del término "ley", que debiera haberse substituído por "costumbres" o "usos sociales". Además, la ley, como reciprocidad, era comprensible entre los trobriandeses, ya que parecen ser de los pocos pueblos primitivos que basan sus relaciones comerciales en tal reciprocidad.

Radcliffe-Brown se adscribe a la tesis de Roscoe Pound, según la cual, hay derecho cuando existen sanciones legales organizadas. Por tanto, las obligaciones impuestas a los individuos en sociedades que carecen de sanciones legales, serán consideradas costumbres o convenciones, pero no derecho; de ahí, que las comunidades primitivas no organizadas políticamente "no tienen derecho, aunque todas tienen costumbres que están respaldadas por sanciones" (24). ¿Qué diferencia hay entre el derecho y el uso o costumbre coacti

yo? Radcliffe-Brown establece el siguiente esquema de los usos sociales(25):

- a) Usos no sancionados.
- b) Usos sancionados; sanción es la reacción por parte de la sociedad o de un considerable número de sus miembros, hacia una forma de conducta que puede ser: a) positiva: premos, condecoraciones, honores, etc.
b) negativa: que según su coactividad puede ser: a) difusos, opinión pública, moral, educación, etc.
- c) usos organizados: que van desde la represión hasta la pena de muerte.

Los cuales, a su vez pueden ser

- Costumbre o convención coactiva: cuando son impuestos por la sociedad.
- Sanciones legales: cuando las impone una autoridad constituída. Es el derecho en estricto sentido.

Ahora bien, cabría preguntarse si una costumbre, aplicada coactivamente, incluso con violencia física, se convierte en ley verdadera, aun cuando no exista una autoridad políticamente reconocida.

Esta clasificación, que nos parece de las más completas, puede ser perfeccionada con las aportaciones jurídicas de Ortega y Gasset, analizada exhaustivamente por Hierro S. Pescador (26). El uso social y la opinión pública fueron, ori

ginariamente, la acción u opinión personal de un individuo . (es decir, un pre-uso) que, por su idoneidad o ejemplaridad, es aceptado mayoritariamente por el grupo social. Los usos pueden llegar a ser débiles o fuertes según que su cumplimiento se considere inexcusable socialmente. Ortega define al uso como aquel incumplimiento que lleva aparejado la coacción, - violenta incluso, por parte de la sociedad. Este sería el derecho, un uso fuerte originado en la ejemplaridad inexcusable, que no requiere jefes ni estado para su existencia. Esto vuelve a plantear el problema de si es necesaria la existencia de instituciones jurídicas para que una costumbre coactiva sea considerada verdadera ley. Gluckman, uno de los pocos antropólogos con formación jurídica, hace una interesante distinción entre las sociedades primitivas desde el punto de vista jurídico:

- a) Sociedades sin instituciones forenses.
- b) Sociedades con instituciones forenses o judiciales; son aquellas en las que aparece algún tipo de autoridad.

Lo importante de esta clasificación está en que, según la experiencia antropológica de Gluckman, las sociedades sin instituciones jurídicas, lo que no tienen es derecho procesal, pero sí tienen leyes y reglas coactivas. La autoridad lo que hace es precisamente dar cauce o procedimiento a la ley, y no dejarlo al exclusivo arbitrio de las personas pri-

vadas (27).

Por otra parte, el concepto de "autoridad" también está sujeto a diversas acepciones entre los pueblos primitivos. Así, Schapera niega que la ley o el Estado requieran de fuerza física para existir, pues a través del estudio de bandas de bosquimanos y bergdamos observó que, aunque en tales pueblos se concibe la fuerza física para castigar (hay otros tipos de coacción), sin embargo, a los jefes se les reconocía una autoridad indiscutible (28).

En conclusión, puede definirse la ley como toda coacción realizada a instancias de una autoridad ante la inobservancia de una norma social, siempre y cuando se maticen los términos "autoridad" y "coacción".

En cuanto al concepto de autoridad, porque en pueblos políticamente "acéfalos" (Nuer-Azande) existe ley, y aunque discutiéramos si es o no verdadera ley, es innegable que hay "derecho" reconocido por toda la comunidad, cuya trasgresión puede ser denunciada. Incluso para algunos antropólogos, lo hemos visto, la ausencia de autoridad o de organizaciones sociopolíticas determina la inexistencia de cauces procesales (derecho procesal) pero no de verdaderas leyes.

Respecto de la necesidad de la "coactividad" de la

ley, se aduce que en pueblos sin organización política no hay ley, sino, en todo caso, "costumbre coactiva". Ante esto hay que considerar que el mismo derecho anglosajón deduce sus leyes de costumbres reiteradamente, aunque, hay que reconocerlo, poseen tribunales y autoridades políticas desconocidas en los pueblos primitivos. Sin embargo, los conceptos de "autoridad" y "poder político", tienen una acepción muy amplia para la mentalidad arcaica. Existen pueblos primitivos actuales cuyos jefes no disponen de medio físico alguno para coaccionar a sus súbditos a cumplir las leyes y, sin embargo, se les reconoce autoridad para ser jefes. Por último, y es una afirmación -conclusión-, existen otras formas de compeler el cumplimiento de la ley aparte de la vís física, como es la presión social o la misma conciencia (penas intrínsecas), lo que, de alguna manera, reconduce la cuestión al terreno de la moral y del derecho natural.

Aunque ya se ha dicho anteriormente y es un tema sobre el que se volverá a insistir, la forma de coacción más generalizada entre los pueblos primitivos, es la presión social, o más rigurosamente hablando, la "opinio iuris". Lo que diferencia un simple uso social de una norma o costumbre propiamente jurídica es, como decía De Diego, "el elemento espiritual y psíquico" (29), la certidumbre de que son normas jurídicas o derechos reconocidos del individuo. Díez Picazo la defi-

ne como la conciencia o convicción de un grupo social de que al realizar los actos "acostumbrados" se satisface una necesidad jurídica o se cumple un deber jurídico" (30). Cabría plantearse, a este propósito, ¿hasta qué punto lo que es opinio iuris fue, inicialmente, opinión personal sacralizada - más tarde a causa de su ejemplaridad?, ¿hasta qué extremo todo uso social, opinión pública o costumbre jurídica no fue o riginariamente la hazaña u opinión de un individuo o una minoría ejemplar? Podemos, a raíz de esto, traer a colación los postulados de la escuela histórica del derecho confiriéndoles un nuevo sentido. Si el fundamento del derecho está en el "es píritu del pueblo" (volksgeist), esto requiere, como decía De Castro, que ese pueblo esté convencido de que es verdadero derecho (31) u opinio iuris pero, no debemos olvidar que estas normas u opiniones de lo que en cada momento es conciencia jurídica, se debe a la acción ejemplar de las minorías o individuos más egregios de la comunidad. Tras de ese espíritu del pueblo o esa "opinio iuris", subyacen multitud de sucesivas opiniones individuales consideradas idóneas y beneficiosas por la comunidad, o, dicho de otro modo, la adhesión o imitación de la comunidad a lo que se considera ejemplar.

Por supuesto que la variedad de pautas ejemplares y de formas de sanción de las que, entre ellas, se consideraban de obligado cumplimiento, esto es, jurídicas, debió ser

enorme. Suponemos que los medios de presión o coacción debían estar en función, entre otras cosas, del sentido de la justicia y de los valores existentes en cada comunidad, así como de su peculiar forma de organización. Respecto del sentido de lo justo y de sus valores, es usual que en comunidades pequeñas apenas existan conflictos pero, en caso de haberlos, el valor imperante es la supervivencia del propio grupo, por lo que se prefiere una justicia tendente a evitar la generalización de conflictos dentro del clan; las formas de coacción social suelen ser difusas (no hace falta más); así por ejemplo, la burla, la broma, la denuncia mediante cantos y poemas, del toque de tambor, procurándose la solución a través de expiaciones rituales y compensaciones. Respecto a la forma peculiar de organización social es evidente que las costumbres o normas jurídicas de los pueblos cazadores, difieren de los pueblos agricultores o ganaderos. Los pueblos cazadores, obligados al nomadismo y formados por grupos poco numerosos, generan, por eso mismo, normas cuya coacción radica en la presión psicológica, opinio iuris y la de rápida aplicación. En sociedades sedentarias, más pobladas, la aparición de mayores conflictos sociales debe aumentar los niveles de coacción social, y la complejidad de las mismas normas jurídicas. Sin embargo, aún así no existen los niveles de control social imperantes en pueblos de organización sociopolítica más compleja...

Por otra parte, hay razones no sólo psicológicas sino también prácticas que explican la inexistencia en gran parte de los pueblos primitivos de fuerza policial, soldados, espías, funcionarios de la recaudación, códigos escritos, tribunales de justicia, fiscales, abogados, cárceles y demás especialistas de la Administración de Justicia y, en general, del Estado. En tales comunidades primitivas no son necesarios tales recursos por las razones siguientes (32):

- 1.- Tales pueblos están instalados en aldeas pequeñas, por lo que su organización política no necesita de complejidades.
- 2.- Por su reducido número de miembros, en tales clanes predominan las relaciones domésticas y familiares. Así, de entrada, es difícil la existencia de ladrones pues, además de la dificultad para robar, es imposible disfrutar de lo robado.
- 3.- La confianza de las relaciones intertribales hacen que los elementos perturbadores sean fácilmente localizados y sometidos a la presión de la opinión pública.
- 4.- Es poco probable que existan desigualdades en el acceso a los recursos y a la tecnología, pues las diferencias naturales son limadas por la solidaridad del grupo que reparte sus bienes o por la función redistributiva del cacique o jefe de la tribu.

Esto llevó a Maet a afirmar que "una de las razones - por las que resulta difícil encontrar sistema jurídico alguno en la sociedad primitiva es que, hablando en términos generales, a nadie se le pasa por la imaginación quebrantar las normas morales" (33).

Las leyes o normas tienen por fin no sólo limitar o controlar las pretensiones antisociales, sino "asegurar un tipo de cooperación basado en mutuas concesiones y sacrificios para un fin común" (34). Es lógico suponer que las primeras leyes o normas serán la institucionalización o generalización de conductas "civiles" (no penales) benéficas y creadoras para la comunidad, es decir, que antes de las prohibiciones de "no hacer" y de las sanciones impuestas al que trasgrede tales normas, existieron normas "civiles" que regularon no ya el "cómo hacer" o "cómo comportarse" en determinadas circunstancias, sino, principalmente, cuál era la mejor manera, entre otras, de llevar a cabo algo. Por eso puede resultar inexacto definir el derecho, como lo hacen algunos autores, escuelas doctrinales o líneas de pensamiento, como un "conflicto de intereses" o resultado de la "fuerza", "poder", "lucha", etc., ya que inicialmente hay bajo él más de -cómo decía G. Tarde- "instinto de simpatía, de atracción, de cariño" (35). Las primeras normas no son de tipo coercitivo sino moral; ante la conducta ejemplar o beneficiosa de un individuo, se pretende que los demás la imiten porque es más fá-

cil y productivo hacer lo que se ha hecho antes con buenos resultados. Llega un punto en que, además, es inadecuado y aun peligroso no seguir las pautas sociales. Sin embargo el individuo actúa siguiendo los usos sociales no por miedo a la presión pública o para obtener un beneficio por parte de la sociedad, es decir, que si se ayuda a un vecino no es por que se espere una contraprestación por parte de él (incluso a sabiendas de que no se pagará el favor éste se hará igual), sino porque estamos inmersos en un grupo humano con el que se comparten proyectos, formas de vida, creencias, o, simplemente, por un sentido del deber y de solidaridad social. Esto ha llevado a Shapiro a afirmar que "la sociedad no es, básicamente, un sistema de reglas de tránsito y favores intercambiados sino un sistema de convicciones morales" (36).

Precisamente, por medio de muchas de estas convicciones morales pueden explicarse algunas costumbres sociales aparentemente irracionales o tabú. Así, por ejemplo, en algunas sociedades actuales de extrema pobreza, se tiende a convertir en ley la tendencia a compartir los alimentos recolectados. La escasez de alimentos se palia con una suerte de Seguridad Social por lo que "el que ha tenido hoy más suerte en la caza reparte con los demás a fin de recibir de los demás el día que carezca de alimentos" (37). Algunos tabúes de la caza como la prohibición al cazador de comerse inmediatamente la caza, o el

de compartir los grandes animales cazados, se explica en estas convicciones sociales de solidaridad tribal, pero, en rigor, no son tabúes sino costumbres antiquísimas consideradas ejemplares y beneficiosas para la supervivencia de la tribu, y, por eso mismo, de obligado cumplimiento.

Respecto a la existencia de documentos de cualquier tipo que apoyen la existencia de leyes primitivas, es inútil buscar texto alguno pues los antiguos pueblos eran ágrafos, excepto si interpretamos las pinturas prehistóricas como una forma de escritura rudimentaria. En cualquier caso, el que la Ley no esté escrita no supone o no significa que ella no sea Ley, según tienen reconocido incluso algunos países actuales.

Resultan absurdos también los prejuicios actuales de considerar Ley y Derecho únicamente aquello que coincide con las concepciones vigentes del Derecho, desechando cualquier otra idea distinta. No hay por qué entrar en polémica sobre el Derecho escrito u oral o sobre la existencia o no de organizaciones políticas y jurídicas; baste con indicar que hay verdadero derecho por el mero hecho de que existan normas - consideradas de obligado cumplimiento por la mayor parte de los miembros de una sociedad.

Así pues, si el Derecho primitivo es algo mucho más

ámbito de lo que puede suponerse y originariamente tuvo una función civil y no penal, en cuanto que oficializaba los comportamientos útiles; resulta entonces inadecuado suponer, como hacen algunos, que las reglas jurídicas se formaron únicamente por la apelación ante terceros de las propias disputas, es decir, que ante la imposibilidad de dirimir los conflictos por sí mismos o recurriendo a la fuerza, los contendientes deciden someterse a la decisión de alguien de probada prudencia e inteligencia. Y resulta inadecuada tal concepción porque explica sólo el origen del ejercicio del Derecho cuando éste es trastocado, pero antes de toda reclamación jurídica ha de existir una norma previa, es decir, el Derecho procesal es posterior al Derecho mismo.

Si concebimos el Derecho desde el punto de vista de la mentalidad primitiva, ¿qué antigüedad podemos atribuir a la existencia de las más antiguas concepciones jurídicas? Interpretando las pinturas prehistóricas como representativas de reactualizaciones de acontecimientos primordiales y la misma Ley como una hierofanía más del mito cosmogónico, resultaría que la primera concepción jurídica de la Historia sería tan antigua como la concepción cosmogónica de la vida. Para ésta, todos los fenómenos de la vida (la misma Ley) son hierofanías sucesivas de un primer acontecimiento mítico primordial que sirve como modelo o arquetipo. De esta manera, la ley

concebida como una epifanía más del mito cosmogónico, tendría una antigüedad mínima de 10.000 años, fecha de la Revolución Neolítica, si es que admitimos que los mitos de origen de implicación cosmogónica se originaron a partir del descubrimiento de la agricultura. Aunque tampoco habría inconveniente en retrasar la concepción cosmogónica a la época de las primeras pinturas rupestres (25 a 30.000 años), si interpretamos algunas de éstas como reactualizaciones de cacerías o acontecimientos primordiales. Como se vé, esto es bastante revolucionario no sólo porque la antigüedad del derecho queda ampliada en miles de años más, sino también porque ello supone aceptar unos elementos culturales (pinturas, esculturas y restos arqueológicos) como fuentes de la Historia del Derecho.

El argumento no puede ser más contundente: si, como por ejemplo dice M. Eliade, algunas pinturas prehistóricas pueden interpretarse "en el sentido de una reactualización de una cacería primordial" (38), protagonizada por Seres Sobrenaturales in illo tempore, es porque existe un modelo cosmogónico previo realizado por los dioses. Esta concepción conlleva no sólo las ideas de imitatio Dei y arquetipo, sino también las de participación y las de profano y sagrado. Mediante las pinturas rupestres se trata de representar una cacería primordial arquetípica (pues fue realizada por dioses o Antepasados míticos), intentando invocar sus provechosos resultados. La pintura

ra es un medio de acceso o participación con el mundo arquetípico, es decir, el plano sagrado donde moran los modelos de todas las cosas y de donde mana toda la fuerza del cosmos que se trata de hacer descender a este plano profano.

Por esa misma razón, desde el punto de vista jurídico, no habría reparo en admitir que no sólo hay un modelo primordial de cacería, de cabaña o de matrimonio, sino también un modelo primordial de Ley, es decir, con bastante probabilidad, hace 30.000 años en Europa (arte cantábrico-francés) y hace 10.000 (origen del Neolítico), existía una concepción jurídica de base cosmogónica, según la cual, las leyes humanas son interpretadas como una modalidad o reactualización de la ley primordial creada por voluntad de una Divinidad, Héroe o Antepasado mítico.

LA LEY COMO REACTUALIZACION DEL MITO COSMOGONICO

Primeramente cabría explicar el concepto de ser y realidad según el pensamiento primitivo. Mircea Eliade ha sido quien desarrolló más detenidamente las enormes diferencias que estos conceptos representan para la mentalidad antigua y para el hombre moderno. Actualmente la realidad de las cosas está en función de criterios sensoriales; un río, un paisaje,

un animal son reales, porque los sentidos los captan, es decir, que desde este punto de vista cualquier cosa tangible es real.

Contrariamente, para la mentalidad primitiva, no todas las cosas son reales; es necesario algo más. Ese algo más es lo sagrado: las cosas son reales en la medida en que participan de la sacralidad. Esto justifica el que algunos aspectos aparentemente imaginarios o irreales de la vida tengan para el hombre primitivo una importancia vital, ya que los considera actos cargados de sacralidad. Incluso estas experiencias pueden llegar a ser más importantes que cualquiera otra y gozar de un valor superior (39). De entrada, todo aquello que afecte al entendimiento es real; así, los sueños -dice H. Frankfort- son reales para el antiguo porque, independientemente de que ahora los consideremos imaginarios, tienen una influencia tan palpable e inmediata que los convierte en reales. Pero la sacralidad, es decir, la realidad de las cosas, no se mide únicamente por su posibilidad de alterar los sentidos si no también por su capacidad de duración: cuanto más sagrada es una cosa más duradera llega a ser; de hecho, la eternidad es un atributo de lo sagrado. Un árbol, un animal, apenas pueden ser considerados sagrados ya que dentro de unos años dejarán de existir (y si llegan a serlo es como vehículos o receptáculos de algo sagrado que se muestra a su través).

Efectivamente, esta es una característica más del pensamiento mágico primitivo: si las cosas son reales en la medida en que participan de lo sagrado, llegado el momento, tales cosas poseerán una sacralidad no en cuanto tales cosas en sí, sino en cuanto que ahora son algo distinto que ha retenido para sí la sacralidad. Así, dirá Eliade que "un objeto se convierte en sagrado en la medida que incorpora (es decir, revela) algo distinto de él mismo". (40). Y en otra obra incide en la misma idea cuando comenta que, para el hombre arcaico, "los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo. Un objeto o una acción adquieren un valor y, de esta forma, llegan a ser reales, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. Una piedra, entre otras cosas, llega a ser sagrada -y, por lo tanto, se halla instantáneamente saturada de ser-, por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado". (41). Es decir, que un árbol sagrado, una piedra sagrada, no son adorados en cuanto tales sino porque son hierofanías, algo sagrado que se nos muestra por medio de ellos.

Consecuentemente, y haciendo una interpretación jurídica de este pensamiento primitivo, la ley será justa (real) en la medida que incorpore algo sagrado, es decir, la ley es

más justa cuanto mayor sea su participación con lo sagrado..

Ahora la cuestión se reduce a determinar como se logra la participación con lo sagrado, o sea, qué medios existen para acceder a lo real. Para la mentalidad primitiva, la participación con lo sagrado se adquiere por imitación: lo semejante produce lo semejante. Por eso, dirá Eliade que "un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación" (42). Es decir, que la Ley es justa cuanto más participa de lo sagrado, y es sagrada en la medida que imita las leyes reveladas por Dios. No es, por otra parte, la ley quien tiene únicamente sus modelos sino que cualquier ser o actividad posee arquetipos en los que inspirarse y a los que dirigirse. El mismo hombre primitivo "sólo se reconoce hombre en la medida en que imita a los dioses, a los héroes civilizadores o a los Antepasados míticos"(43), siendo tales conductas superiores o ejemplares al haber sido llevadas a cabo por Seres Sobrenaturales. Tales conductas protagonizadas por estos seres, son tomadas como modelos o revelaciones sobre las formas de ser y estar en la vida y, por tanto, convertidas en ley primordial. Por eso, para el hombre primitivo, al ser los arquetipos lo único verdaderamente real, "vivir de conformidad con los arquetipos" -dirá Eliade- equivalía a "respetar la ley", pues la ley no

era sino una hierofanía primordial, la revelación in illo -- tempore de las normas de la existencia hechas por una divinidad o un ser mítico" (44).

En suma, la actividad de Dios, al ser ejemplar, deviene en ley natural que se revela o reactualiza en multitud de leyes humanas de las que aquélla es modelo, de manera que toda ley humana será justa (es decir, ley sagrada) cuanto más se acerque o imite esa ley primordial que es la actividad de Dios.

Por último, es necesario apuntar algo sobre las consecuencias atribuidas por el hombre primitivo a la actividad de Dios. Según la concepción mítico-cosmogónica, la primera actividad de Dios fue la creación del cosmos, actividad que fue ejecutada según un rito determinado (el rito de la creación). Tal rito, al ser ejecutado por Dios, no puede ser imperfecto, sino al contrario, será la fórmula por excelencia para realizar cualquier otro tipo de creación (por ejemplo - de una ciudad, templo, institución social, etc.). Pero además, tal rito, al ser la primera actividad de Dios y por eso mismo ejemplar, es también la primera ley del cosmos. Efectivamente, toda ceremonia de creación o fundación, será sagrada en la medida en que respete o imite el rito cosmogónico; pero no sólo eso, sino que cualquier otra forma de llevar a ca

bo el rito cosmogónico que no se ajuste a lo estipulado por Dios, resulta peligroso en el sentido de que favorece la irrupción de modalidades cáóticas (un rito mal ejecutado puede alterar e incluso invertir sus efectos) y, en consecuencia, es prohibido. Cualquier otra forma de conducta que no esté previamente realizada por Dios es peligrosa porque puede dar paso a la fuerza del caos y a la ruptura con el mundo sagrado. Por eso todo acto legislativo, en cuanto que supone creación de algo, ha de estar inspirado en el rito cosmogónico, es decir, la ley de los hombres supone una reactualización más de la ley primordial, esto es, de la actividad creadora y ejemplar de Dios.

Por otra parte, y dado que el modelo transhumano corre el peligro de perderse y la imitación de llegar a ser una repetición hueca y sin sentido, es necesario revitalizar periódicamente todas las cosas mediante una fiesta ceremonial anual: "las reactualizaciones periódicas de los gestos divinos -dirá Eliade-, las fiestas religiosas, están ahí para volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos" (45).

Es difícil para el hombre moderno el comprender la importancia del rito o las ceremonias en los antiguos pueblos. Sin embargo, todo es cuestión de imaginación; cuando un hombre actual llega a su casa, ejercita unos actos aparentemente intrascendentes pero que le son necesarios para sentirse cómo

do y seguro. Así, por ejemplo, al entrar en su casa, cierra la puerta, acciona el interruptor de la luz, se quita los zapatos, visita brevemente el cuarto de baño, abre la nevera, etc. Muchos de estos actos serían vistos por el hombre primitivo como absurdos y sin sentido: ¿por qué conectamos la luz si en el exterior el sol está en su apogeo?, ¿por qué nos calzamos unas zapatillas más cómodas cuando podríamos ir con ellas todo el día?, ¿por qué comemos alimentos enlatados o congelados que saben a productos químicos cuando en el bosque o el mar hay caza suficiente? Sin embargo, un hombre moderno podría sufrir una crisis nerviosa si cuando llegase a su casa la puerta no pudiera cerrarse, no hubiera luz ni agua con qué asearse y los alimentos del congelador se hubieran estropeado. De semejante manera, o de forma muchos más acuciante, el hombre primitivo vé en el rito una suerte de "interruptor" que acciona los ciclos vitales, una "nevera" que contiene sus reservas energéticas y, en fin, todo aquello que le proporciona contacto con la naturaleza. Para el pensamiento primitivo, la vida depende de las ceremonias, de forma que si éstas no se celebrasen "entonces -dice Elkin- se rompe el vínculo vital, el hombre y la naturaleza se separan y ninguno de ambos presenta ya garantía alguna que asegure la continuación de la existencia" (46). En este sentido, "toda la mitología primitiva se puede interpretar como un retorno al origen"(47) o, como Becker lo define: "una técnica para producir la vida" (48). Esta me parece, en conclusión, una -

definición de la ley en cuanto rito: un imperativo vital, la fórmula por excelencia de asegurar la evolución hacia la vida consciente.

LA LEY REVELADA MEDIANTE ORACULOS, SUEÑOS Y PROFECIAS.

Hay que explicar qué es lo que el hombre antiguo entendía por revelación, y más aún, qué tenía de especial un hombre para que sólo a él y no a otro le fueran reveladas por Dios las leyes sagradas.

Ante todo hay que insistir en que la ley es, primeramente, la generalización de la conducta oportuna de un individuo. Por eso mismo, el hombre primitivo atribuye a esa clase de hombres protagonistas de lo ejemplar unas cualidades y propiedades especiales. Efectivamente, la conducta u opinión ejemplar es vista como una hierofanía o revelación divina que se muestra a través de ese hombre; tanto ese hombre como su conducta son importantes en cuanto que constituyen el vehículo o medio a través del cual se expresa una voluntad superior. Desde este punto de vista se comprende fácilmente que cuando un hombre protagoniza actividades útiles, inteligentes, beneficiosas, valerosas, etc., es porque, de alguna manera, posee una comunicación mayor con lo sagrado, lo que le confiere el respeto y reconocimiento de los demás. Si esas personas realizan de manera más o menos reiterada tales conductas u opinio-

nes ejemplares, llega un momento en que se les atribuye una participación constante de la sacralidad, con lo que se aceptan sus ideas, sueños, actos, decisiones, etc, como revelaciones de la voluntad divina. No es ya un hombre normal quien habla o actúa, sino que es Dios mismo quien se muestra a través de él.

Actualmente puede verificarse tal creencia en varios pueblos primitivos. Los Nuer estudiados por Evans-Pritchard, por ejemplo, piensan que la lluvia, el cielo, la luna, son sagrados o divinos, matizando que, si bien "Dios no es todas esas cosas, si está en ellas en cuanto se revela por medio de ellas" (49). De la misma manera cuando a un hombre se le atribuye una total participación con lo sagrado, se dice que Dios está en ese hombre, pero ello no significa que ese hombre sea Dios. Al igual que cuando se habla de la ley sagrada hay que matizar que, si bien Dios es la ley, tal ley no es Dios, pues éste Es o se manifiesta en muchas cosas más.

Y no sólo se aceptan los actos y opiniones de ese individuo "señalado por los dioses" como revelaciones, sino que él mismo será el más indicado para interpretar la voluntad de Dios manifestada en las diversas hierofanías de la naturaleza (oráculos, signos, profecías, acontecimientos naturales, etc.). Gracias a su mística unión con lo sagrado, será el encargado de officiar las ceremonias, fiestas y demás -

actos solemnes que traten de captar lo sagrado. Como "especialista de lo sagrado" velará por la unión duradera entre el mundo sagrado celeste y el mundo humano terrestre, garantizando que esa benéfica comunicación no se interrumpa. Cualquier calamidad en el país será interpretada como un defecto de dicha comunicación achacable al "especialista de lo sagrado".

Sin embargo, las leyes no pueden formarse únicamente a golpes de oráculo, pues éste no puede regular todos los aspectos de la vida; es necesario una ordenación más permanente y cómoda. Nace así el precedente, es decir, "cuando la significación de lo observado -dice Lalinde- en un caso determinado no se agota en él mismo, sino que se le reconoce su capacidad de modelo o ejemplo para el futuro" (50). El valor jurídico del precedente radica, precisamente, en que es una decisión -prosigue Lalinde- "a la que por la personalidad de quien ha emanado se le concede una gran autoridad, que es lo sucedido con las interpretaciones sacerdotales o las actuaciones de personas destacadas del grupo" (51). A esto los primitivos romanos le llamaban mores maiorum o boni mores, es decir, la costumbre de los antepasados que es acatada por su ejemplaridad. Multitud de ejemplos en los textos antiguos hacen referencia a los oráculos como fuente del Derecho. En las Leyes de Manú, las frases van precedidas por: "He aquí la sentencia", "esto fue lo hecho", "he ahí la

decisión", etc. (52). En el Antiguo Testamento también hay una revelación de las leyes cuando "bajaba la columna de nube y parábase a la puerta de la tienda, y Yahveh hablaba con Moisés" (53); o también cuando, interpelado sobre un asunto sucesorio de difícil solución y sin precedente alguno, "Moisés presentó la causa de ellos ante Yahveh, y éste respondió a Moisés diciendo ..." (54). En algunos casos, la revelación llega a adelantarse a las preguntas y posibles problemas previniéndolos de antemano, como cuando Alá le avisa a Mahoma que "los creyentes te pedirán que les ilustres a propósito de las mujeres. Respóndeles: Alá os aclara..." (55). No en vano "yo he hecho descender sobre tí la Escritura de la Verdad... Arbitra, pues, entre todas esas gentes por medio de la Escritura que Alá ha hecho descender" (56).

Es inútil añadir más ejemplos para demostrar la enorme importancia de la revelación para el pensamiento jurídico primitivo. Sin embargo, dicha creencia en la actualidad ha dado pie a numerosas opiniones: desde las que califican a los "especialistas de lo sagrado" de visionarios o psicópatas, hasta los que los definen como farsantes y usurpadores del poder. Ya Rousseau hablaba de la premeditada sacralización del poder y de la ley "para arrastrar por medio de la autoridad divina a los que no podría conmover la prudencia humana" (57). El mismo Lalinde afirma que el derecho primitivo tan impregnado de una naturaleza divina, era dotado de poder co-

activo al basarse en el "temor a la divinidad" (58). Sin embargo, hay que romper una lanza contra la excesiva generalización de estos argumentos que convierten a los antiguos reyes y sacerdotes en impostores y dementes. Ni son todos los que están ni están todos los que son; quiero decir, que sin perjuicio de que hubiera tales farsas -siempre las ha habido, incluso hoy- estamos hablando del origen de la ley, no de su degradación, por lo que está más en concordancia con el pensamiento mágico primitivo el admitir la sinceridad y veracidad de tales revelaciones. Para los primitivos -dice Levy-Bruhl-, "lo que se vé en sueños es tan real como lo que se percibe en estado de vigilia; más real aún, porque lo que se revela de ese modo pertenece a un orden superior y puede ejercer una influencia irresistible sobre el curso de las cosas... Los indígenas perciben en ellos algo sagrado" (59). Elíade, por otra parte, ha insistido innúmeras veces en la importancia de las experiencias extáticas para el desarrollo de las culturas primitivas, experiencias que no se agotan únicamente en los sueños, sino que abarcan los éxtasis místicos, los trances, las intuiciones geniales y toda una serie de fenómenos de comunicación con lo sagrado que hoy denominamos parapsicología. Respecto a los sueños, se puede, a través de ellos, vivir una experiencia iniciática; "la transmisión se efectúa en los sueños y lleva aparejada una representación iniciática. El chamán Yuma asiste mediante un sueño a los orígenes del mundo y revive los tiempos míticos... Un es-

píritu coge el alma del futuro chamán y la lleva de montaña en montaña, revelándole a la vez cantos y curaciones" (60). En textos babilónicos aparece el sueño como medio de comunicación de la divinidad: "Gudea despertó, había dormido, se sacudió, había sido un sueño. De buen grado inclinó la cabeza ante las órdenes de Ningirsu" (61).

En cualquier caso, aunque se niegue validez a las experiencias místicas o extáticas como reveladoras de leyes sagradas, no puede ponerse en duda que al menos sí fue la experiencia de lo ejemplar lo que estuvo considerado por el hombre primitivo como una revelación divina. En última instancia, es el reconocimiento de lo que de ejemplar hay en las opiniones y actos de otras personas lo que convierte a tales actos y opiniones en revelaciones divinas.

Otro problema jurídico, o más bien jurisprudencial, perfectamente tratado en los textos antiguos, es el que las primeras revelaciones dadas a algunos elegidos y para casos concretos, al aumentar la casuística, hizo necesaria la multiplicación de esos "especialistas de lo sagrado" (jueces-sacerdotes), lo que fue en detrimento de su capacidad extática y de su autoridad religiosa. En el Antiguo Testamento Yahvé dice: "No puedo encargarme de vosotros yo solo... ¿cómo puedo yo solo soportar vuestra carga y vuestros litigios? Procuraos de vuestras tribus hombres sabios, inteli -

gentes y expertos, y los pondré a vuestro frente..." (62). . Igual razonamiento aparece en las leyes de Manú cuando se delega en Bhrigu la facultad de interpretar las leyes y resolver casos nuevos (63). Posteriormente "lo que propongan los Brahamanes versados en los Vedas, siempre tendrá fuerza de ley" (64).

Al ser las primeras leyes una revelación divina, la función de juez o legislador corresponde, lógicamente, a los sacerdotes. Posteriormente es delegado en personas con "carisma" que todavía sentencian por medio de ritos y fórmulas mágicas y a quienes se atribuye algún tipo de participación con lo sagrado. En la Biblia se describe este fenómeno mediante la infusión del espíritu divino en los futuros jueces: "Yahve descendió en una nube y le habló; después tomo del espíritu que estaba en Moisés y lo infundió en los 70 ancianos" (65). La misión de estos "magos juristas" será la de mantener en su pureza las leyes reveladas y de interpretarlas en los casos no regulados expresamente. Comienza aquí a surgir el precedente, es decir, la aplicación por analogía a un caso concreto de una norma revelada in illo tempore.

LA JUSTICIA INMANENTE: NADIE ESCAPA A LA JUSTICIA DIVINA

La creencia más importante y definitoria del pensamiento jurídico primitivo es, sin duda, la de que Dios, como legislador y juez, vela por el mantenimiento de la justicia y el orden. Significa esto que no existe acción o conducta humana que no tenga su justa consecuencia; tarde o temprano y de una u otra manera, el hombre recibe el fruto de sus propios actos justos o injustos.

Esta misma culpabilidad o inocencia de un acusado, puede ser conocida consultando a la divinidad para que se manifieste mediante oráculos, ordalías y demás pruebas, en las que la divinidad ayudará al inocente y perjudicará al culpable. Así, por ejemplo, dos rivales juran su inocencia recitando una frase sagrada de modo que -como dice Lowie- "si poco después cualquiera de los rivales sufriera un accidente grave o algún otro contratiempo, la tribu lo juzgaba culpable de perjurio"(66). Se espera y confía en que una justicia más superior y más eficaz que la humana, se manifieste en tales pruebas con el fin de restablecer el orden y desenmascarando al culpable. Puede llamarse a esto también "justicia natural", "justicia divina", "justicia inmanente" porque, para el hombre antiguo, es Dios o la naturaleza quien interviene de manera contundente, automática, aunque invisible.

Recordemos, aunque esto cause la displicente sonrisa del jurista actual, que para el hombre antiguo, la existencia de la justicia divina a la que no escapa ningún acto u pensamiento, es un hecho evidente. Tal creencia, afirma Malinowski, "es la constatación histórica de uno de los sucesos que, de una vez para siempre, dan fe de la verdad y -- cierta forma de magia. En ocasiones se trata de un registro real de una revelación mágica... revelada en algúna dramática situación" (67). Y como creencia que es de los primitivos, permaneció enraizada en lo más profundo de su conciencia, siendo una verdad mayor incluso que la redondez de la tierra lo es para nosotros. Si actualmente pudiéramos comprender esto, es decir, la enorme influencia que la creencia en una justicia divina ejerció para el hombre primitivo, gran parte del enigma del pensamiento primitivo estaría resuelto. Sin embargo, todavía hoy, en muchas cátedras universitarias se fomenta en el alumno la sonrisa cómplice cuando se estudian algunas costumbres primitivas consideradas como absurdas.

Muchas de las creencias del hombre primitivo, aparentemente ridículas y sin explicación lógica, pueden ser entendidas si consideramos que, para la mentalidad mágico-religiosa, Dios es justo y que su justicia se manifiesta en cualquier acontecimiento de la vida, por trivial que sea y que, en suma, el hombre bueno será tratado justamente, es decir,

con benevolencia; mientras que el hombre malo será también ,
tratado justamente, es decir, con penalidades que rediman
sus pecados y faltas. No importa que se descubra o no la cul
pabilidad de un hombre, no es imprescindible que se demues -
tre su inocencia, pues si es realmente culpable, tarde o tem
prano la justicia divina caerá sobre él por medio de cual -
quier castigo impredecible (una enfermedad, una mala cosecha,
la muerte de sus ganados, etc.); cualquier cosa puede ser a-
gente de Dios para hacer justicia. En este sentido E. Evans-
Pritchard comenta que " a menudo he oído decir a los Nuer -
que es Dios quien quita la vida, ya sea producida por la muer
te por lanza, animal salvaje o enfermedad, estos casos no
son más que Nyin Kwoth, instrumentos de Dios" (68), mediante
los cuales hace justicia. Para el pensamiento primitivo, de-
trás de cada evento hay siempre una voluntad que trata de al
guna manera de decir algo. Desde el punto de vista jurídico
hay una serie particular de fenómenos que son aquellos median
te los cuales Dios, un Ser Sobrenatural o una fuerza de la
naturaleza, trata de reintegrar una situación injusta para
restablecer el orden cósmico. Ciertamente, hay que insistir
en que "no es correcto -afirma H. Frankfort- decir que cada
fenómeno era una persona; debemos decir que había una voluntad
y una personalidad en cada fenómeno -en él y, sin embargo,
en cierto modo detrás de él- porque un fenómeno concreto no
limita ni agota la voluntad que se asocia con él" (69). Un
ejemplo ya famoso es el del árbol de Levy-Bruhl: si un árbol

se derrumba y mata a un hombre, ha sido porque un espíritu . se ha introducido en su interior para ejecutar a la víctima. Por el contrario, hoy explicamos tal fenómeno en la fuerza - de gravedad, la energía cinética del viento, la coexión de - las raíces, etc. No hay, para la mentalidad primitiva, nada que obedezca al azar, por el contrario, "una circunstancia que nos parece accidental -dirá Levy-Bruhl- entraña en realidad la acción de un dema" (70), es decir, un espíritu. Por eso, el hombre primitivo no espera encontrar leyes impersonales en fenómenos que saben que obedecen a la voluntad de entes concretos aunque invisibles.

De ahí también, como comenta H. Frankfort, la mentalidad primitiva cuando busca explicaciones a estos elementos no pregunta ¿cómo?, sino ¿por qué? y ¿quién?. Le preocupa más la voluntad y la intención que originó tal acto; "si los - ríos no fluyen, el primitivo no supone que sea la falta de - lluvias en las montañas lejanas... (sino) por qué rehusa fluir. El río, o los dioses, deben estar encolerizados con el pueblo que depende de la inundación. A lo mejor el río o los dioses tratan de comunicar algo al pueblo" (71). Cuando al- guien cae enfermo la razón ultérrima no está en el virus o en las bacterias que se han introducido en el organismo; un hombre primitivo preguntaría: "¿Por qué precisamente yo he caído enfermo?", es decir, la causa de la enfermedad no está en los virus, sino en una voluntad o fuerza superior que actúa

a través de ellos. Las malformaciones de un recién nacido, para el hombre primitivo, son vistas como un castigo para sus padres y para el niño quien, en otra vida, posiblemente de bió cometer muchas iniquidades. Así se interpreta también el que un enfermo se agrave en vez de curarse, o que una serpiente muerda a un hombre concreto y no a los que están a su alrededor, por qué una persona pierde una cosecha y sus vecinos no.

En lógica correspondencia, los eventos felices son interpretados como premios al hombre bueno y respetuoso con Dios y sus leyes. Evans-Pritchard cita más ejemplos como el del elefante que cae y aplasta a un hombre, o del granero que se derrumba sobre un grupo de personas. El hombre primitivo se pregunta ¿por qué el granero cayó en ese momento concreto cuando estaban esas personas, y no otras?, ¿por qué ese elefante y no otro?, ¿por qué ocurrió en ese momento y no en otro? (72). Incluso el mismo acto de la fecundación no es, para algunos pueblos primitivos, la causa del embarazo: es una condición del mismo. La causa real radica en la voluntad divina que se manifiesta a través de tal fecundación pero, si Dios quisiera, la simple cópula no sería suficiente para la gestación de la vida. ¿Cómo se pueden explicar si no los casos de esterilidad?

En suma, el hombre primitivo puede ver tras cualquier

acontecimiento la revelación de una voluntad superior que quiere mostrar algo. Así, cualquier calamidad que caiga sobre él es interpretada como justo castigo a sus culpas. El hombre puede escapar a la justicia humana, pero nunca a la divina. El sentido moral práctico de esta creencia es evidente: se propician comportamientos sinceros y nobles, se enseña a afrontar los propios errores o faltas, se enseña a aceptar las fatalidades como castigo de Dios a nuestras impiedades y, sobre todo, se estimula el proceder justo en cuanto éste tiene sus frutos positivos (73). Como dice Evans-Pritchard, para los Nuer "tarde o temprano la buena conducta acaba produciendo bienes y la mala conducta males. Es posible que la gente no coseche su recompensa por los buenos actos o el castigo por los malos, hasta pasado bastante tiempo, pero es cierto que las consecuencias de ambos les seguirán detrás y, al final, caerán sobre los responsables" (74).

Esto ha llevado a autores como R. Redeld a hablar de "Concepción inmanente de la Justicia" entre los pueblos primitivos (75). Efectivamente, para el pensamiento primitivo el universo tiene una significación moral, de modo que no existe acto o pensamiento humano o de otro tipo que escape a una valoración jurídica por parte de Dios, la naturaleza o cualquiera otra fuerza espiritual rectora. El universo no es un ente indiferente al hombre, por el contrario, le trata conforme a la moralidad de sus acciones. El hombre justo go

za de afinidad en su entorno y es respetado y valorado por todas las voluntades individuales, sean de piedras, vegetales, animales o de los mismos dioses. De contrario, piensa el hombre primitivo que "si hago lo que sé que no debería hacer, ¿resbalaré y caeré al cruzar el arroyo?"(76). Toda calamidad: una enfermedad, un accidente, el ataque de una fiera, una sequía prolongada, el mal fin de una empresa comercial o una aventura sentimental, es interpretado como un castigo automático a una injusticia cometida previamente (77).

Pero no es únicamente una justicia inmanente en el sentido de que algo parahumano juzgue al individuo en su más radical transparencia, sino que es también una justicia trascendente; todas las acciones del hombre tienen un sentido que va más allá de la justicia humana y de los hechos físicos visibles. No es inútil el sacrificio que supone el cumplimiento de los deberes éticos, las mismas penalidades se sobrellevan mejor si son atribuidas a una voluntad superior o en justo castigo a las propias faltas. Los sinsabores de la vida, la incomprensión o la injusticia padecidas por el hombre honrado, tienen por consuelo la serena convicción de que, al final, hay una justicia que está por encima de todas las cosas de la que nadie ni nada puede escapar. Y es que todo hombre justo siente a Dios en su corazón...

NOTAS AL CAPITULO I

- 1) Roscoe Pound, "social Control Through", New Haven, 1.924, p. 16-17; "Justice According to Law", New Haven, 1.951, p. 28.29, 61-91.
- 2) Hoebel, "Law and Means to an End", trad. al español "el - hombre en el mundo Primitivo", Barcelona, 1.961, p. 190.
- 3) Op. cit. p. 28.
- 4) Op. cit. p. 514.
- 5) Op. cit. p. 513.
- 6) Benedetto Croce, "Filosofía della Prattica. Economía ed etica", Bari, 1.936
- 7) V. Catherein, "Filosofía del Derecho. El Derecho Natural y el positivo", Madrid, 1.945, p. 82.
- 8) G. del vecchio, "Filosofía del Derecho", Barcelona, 1.960, p. 311.
- 9) J.M. Legaz-Lacambra, "Filosofía del Derecho", Barcelona, 1.955, p. 215-218; y añade además un tercer concepto: "sanción" (consecuencia jurídica desfavorable).
- 10) Nicolás Ma López-Calera, "Derecho, coacción y coercibilidad", Granada, 1.965, p. 26.
- 11) J.M. Pérez-Prendes, "Una introducción al Derecho", Madrid, 1.974, p. 20.
- 12) Op. cit. p. 26.
- 13) F. Carnelutti, "Cómo nace el Derecho", Buenos Aires, 1.959, p. 77.
- 14) Henry Sumner Maine, "Las Instituciones Primitivas", Madrid, s.d. p. 325.
- 15) E. Evans.Pritchard, "Los Nuer", Madrid, 1.982, p. 365.
- 16) Max Gluckman, "Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal", Madrid, 1.978, p. 217 y 55; Evans Pritchard, op. cit. p. 160 y 55

- 17) M. Gluckman, "Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal", Madrid, 1978, p. 124 y 233; A.R. Radcliffe-Brown, "Estructura y función en la sociedad primitiva", Barcelona, 1974, p. 107 y ss.
- 18) Elías y Frank, "The Nature of African Customary Law", 1956, citado por M. Gluckman, op. cit. p. 219.
- 19) Ver M. Gluckman, op. cit. p. 242.
- 20) B. Malinowski, "Crimen y costumbre en la sociedad salvaje", Barcelona, 1978.
- 21) Op. cit. p. 73 y ss.
- 22) Op. cit. p. 74
- 23) Véase M. Gluckman, op. cit. p. 218 y 55.
- 24) A.R. Radcliffe-Brown, "Estructura y función en la sociedad primitiva", Barcelona, 1974, p. 242.
- 25) Op. cit. p. 233 y ss.
- 26) José Hierro S. Pescador, "El Derecho en Ortega y Gasset", Madrid, 1965.
- 27) M. Gluckman, op. cit. p. 219. Parece ser contraria la tesis defendida, entre otros, por Philipp Heck, de que el Derecho sólo adquiere valor si es aplicado a instancias de alguna autoridad, ya que en caso contrario, si la gente supiera que no iba a aplicarse, la ley perdería importancia (P. Heck, "El problema de la creación del Derecho", Barcelona, 1981, p. 35). Sin embargo, hay que tener en cuenta que existen varias formas de aplicación del Derecho a instancias, incluso, de particulares (el sistema jurídico de las compensaciones privadas no deja de ser una forma de Derecho primitivo) y, además, para algunos de los autores citados, hablar de la necesidad de una autoridad que respalde el Derecho, no es referirse exclusivamente al Estado, sino también a cualquier tipo de autoridad, sea familiar, profesional, religiosa o moral.
- 28) Schapera, "Government and Politics in Tribal Societies", 1956, p. 208. Citado por M. Gluckman, op. cit. p. 203 y 55.

- 29) De Diego, "Fuentes del Derecho Civil Español", Madrid, 1.922, p. 233 yss.
- 30) A. Diaz Picazo, "Experiencias Jurídicas y Teoría del Derecho", Barcelona, 1.973, p. 134.
- 31) F. de Castro, "Derecho Civil de España", Madrid, 1.949, vol. I, p. 389 y ss.
- 32) Marvin Harris, "Introducción a la Antropología general", Madrid, 1.983, p. 306.
- 33) R.A. Maret, "Anthropologi", 1.912. p. 182.
- 34) Hilary Callan, "Etología y Sociedad", México, 1.973, p. 139.
- 35) G. Tarde, "Las transformaciones del Derecho", Madrid, s/d, p. 32. Relacionado con esta asociación derecho-cariño o amor, se han publicado recientemente algunos trabajos; L. Legaz-Lacambra, "El Derecho y el Amor", Barcelona, 1.976; G. Peces Barba, "El Derecho y el Amor: sus modelos de relación", Rev. Facultad de Derecho de la U. Complutense, nº 67.
- 36) Harry L. Shapiro, "Hombre, Cultura y Sociedad", México, 1.975, p. 465.
- 37) Marshall Sahlins, "Economía de la Edad de Piedra", Toledo, 1.977, p. 231.
- 38) Mircea Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Madrid, 1.978, Vol. I, p. 34.
- 39) Lucien Levy-Bruhl, "La mitología primitiva", Barcelona, 1.978, p. 36.
- 40) Mircea Eliade, "Tratado de Historia de las religiones", Madrid, 1.981, p. 37. Los subrayados son míos.
- 41) Mircea Eliade, "El Mito del Eterno Retorno, p. 14. Los subrayados son míos.
- 42) Op. cit. p. 39.
- 43) Op. cit. p. 88.
- 44) Op. cit. p. 90.
- 45) Op. cit. p. 79.



- 46) Citado por L. Levy-Bruhl, op. cit. p. 14.
- 47) A. Alvarez Villar, "Psicología de los pueblos primitivos", Madrid, 1.969, p. 58.
- 48) Ernest Becker, "La lucha contra el mal", México, 1.977, p. 25.
- 49) E. Evans-Pritchard, "La religión Nuer", Madrid, 1.982, p. 18.
- 50) Jesús Lalinde Abadía, "El Derecho en la Historia de la Humanidad", Barcelona, 1.982, p. 14.
- 51) Ibid.
- 52) Leyes de Manú; 8, 277; 8, 322; 10, 67.
- 53) Exodo; 33, 7-14.
- 54) Números; 27,6-11; 36, 1-6.
- 55) Corán; 4, 126.
- 56) Corán; 5,48.
- 57) Juan Jacobo Rousseau, "El Contrato Social", Madrid, 1.880, p. 59.
- 58) Op. cit. p. 12.
- 59) Op. cit. p. 21.
- 60) Mircea Eliade, "El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", México, 1.982, p. 217.
- 61) Citado por H. Frankfort, "El pensamiento prefilosófico en Egipto y Mesopotamia", Madrid, 1.980, p. 251. Los subrayados son míos.
- 62) Deuteronomio, 1,9 y ss.
- 63) Leyes de Manú, 1, 58-60.
- 64) Leyes de Manú; 12,108-109.
- 65) Números; 11,16-17.
- 66) Robert Lowie, "La Sociedad Primitiva", Buenos Aires, 1.972, p. 278. El autor cita la opinión de Hobhouse, para quien los procedimientos judiciales arcaicos tienden a la prevención de enfrentamientos internos más que a la determinación de la culpabilidad. Sin embargo pensamos que ese, en todo caso, sería un efecto o fin secundario, pues para la mentalidad primitiva, el fin primordial es la reparación

- del daño causado y la reintegración con la naturaleza. Insistimos en que las sanciones antiguas se basan más en un fin expiatorio que en el disuasorio,
- 67) Bronislaw Malinowski, "Magia, Ciencia y Religión", Barcelona, 1.982, p. 99.
- 68) E. Evans-Pritchard, "La Religión Nuer", op. cit. sup.p. 24.
- 69) Op. cit. p. 175.
- 70) Op. cit. p. 122.
- 71) H. Frankfort, Op. cit. p. 29. El hombre moderno diría que el río no fluye porque no llovió suficientemente en las montañas, pero ese mismo hombre arcaico se volvería a preguntar ¿por qué no ha llovido suficientemente en las montañas?, ¿por qué el río dejó de fluir este día y no otro?. Podría seguir arguyendo el hombre moderno que no llovió por causas climáticas, escasez de evaporación de las aguas marinas, cambio de vientos, etc., pero es inútil: el hombre primitivo seguirá afirmando que todo ello no son sino medios a través de los cuales Dios lleva a cabo sus designios.
- 72) E. Evans-Pritchard, "Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande", Barcelona, 1.976, p. 88. En dicha obra, el autor desarrolla el procedimiento del oráculo del veneno con el que los Azande tratan de averiguar el buen fin de las empresas comerciales, sentimentales, los conflictos, etc. Lo curioso de este oráculo es que va seguido de otro oráculo que ha de confirmar la veracidad del primero. Por ejemplo se dice: "Si X es culpable, que el gallo muera al darle el veneno"; y después, con otro gallo se dice: "Si el anterior oráculo es cierto, que el gallo viva al darle el veneno". Si no se produce lo esperado, X es declarado inocente.
- 73) Esta idea, que mejor sería denominarla ley de causa y efecto, originará posteriormente la denominada en Orien-

te lay del Karma, que ya aparece perfectamente descrita en el Bhagavad Guita (Mahabharata). Esto originó un sistema filosófico y religioso, en el que, en resumen, se pensaba que sólo había un medio para salir de la rueda indefinida de causas y efectos: la renuncia a los frutos o efectos de la acción. Esto se denominó originariamente recta acción, obrar por deber sin ánimo de recompensa alguna, que posteriormente ha quedado en otros sistemas filosóficos, como el kantiano, bajo el nombre de imperativo categórico.

- 74) E. Evans-Pritchard, "La Religión Nuer", Madrid, 1.982, p. 33.
- 75) Robert Redfield, "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, 1.978, p. 126.
- 76) A.N. withead, "Adventures of ideas", Middlesex, 1.948, p. 133 y ss.
- 77) E. Evans-Pritchard, op. cit. También Hans Hentig, "La pena: formas primitivas y conexiones histórico - culturales", Madrid, 1.967, p. 11 y ss.

CAPITULO II

=====

" ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ORIGEN Y EVOLUCION DEL HOMBRE "

" La vida organizada, la vida como uso de órganos es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical. La biología darwiniana comienza precisamente allí donde la vida, en sentido estricto, acaba...(no) investiga el principal supuesto de esa lucha, que son sencillamente los luchadores". (J. Ortega y Gasset, "El Espectador", vol. IV, Madrid, 1.966, p. 76).

CAPITULO II

Uno de los más importantes problemas con que se enfrenta el historiador es el de qué criterios de selección del material arqueológico susceptible de interpretación hay que adoptar. Hasta hace relativamente poco tiempo, ese libro de enmohecidas y revueltas páginas que son los estratos terrestres no podía desvelar sus misterios más que a través del fósil-hueso y demás fuentes objetivas de conocimiento (piedra, hueso, arcilla, metales, etc.). No se admitía otro universo histórico que el de pueblos con cultura objetiva (restos de cerámica, inscripciones, escultura, pintura, etc). De esta manera, y como certeramente observa Maringer (1) se han borrado de un plumazo todos los "pueblos sin historia", aunque conservamos parte de sus creencias religiosas, mitos, leyendas, etc, o lo que es mucho más erróneo aún: negar - cualquier otro tipo de manifestación cultural a pueblos de

los que sólo conservamos restos objetivos. Quiero decir, que todo fósil-hueso supone o lleva consigo también un fósil-tradición, resto igualmente vivo, por lo que el no encontrar - restos de las creencias y mitos de pueblos de los que sólo - conservamos algún dato arqueológico no significa que no los tuvieran. ¿Puede en consecuencia mantenerse todavía en nuestros días viva la discusión sobre el objeto de estudio sobre la Historia del Derecho? (¿Historia de los textos o instituciones jurídicas o Historia también del pensamiento jurídico?). No se puede negar que el hecho de que no se hayan encontrado textos o reflejos concretos de instituciones jurídicas en pueblos primitivos que no nos han legado otro tipo de restos culturales, no significa que no los tuvieran. Entre negar o afirmar la existencia de un pensamiento jurídico primitivo e incluso de normas strictu sensu, hay más posibilidades de acertar con lo segundo. ¿Cómo no va a haber normas en pueblos que viven en efectiva convivencia?; donde hay sociedad hay Derecho. El problema no es probablemente éste, sino más bien el de determinar qué es Derecho. ¿Acáso definiendo los criterios que diferencian el Derecho de preceptos éticos con los cuales en la antigüedad suele ir unido?; o más bien, ¿matizando lo que de religioso o mágico hay en una conducta aparentemente jurídica que, a la postre, puede no serlo? Este es, efectivamente, el camino seguido por la mayor parte

de las escuelas doctrinales y líneas personales de investigación. ¿Es la única vía posible?, ¿es el material objetivo de una cultura el único que puede evidenciar la existencia de - normas jurídicas entre los pueblos primitivos? Creemos que no; primero, porque hay otro tipo de fuentes de conocimiento, disciplinas auxiliares y métodos de investigación que, sin - recurrir a excesivas generalizaciones, pueden aportarnos resultados. Segundo: porque, en sí, los restos objetivos están ahí precisamente para ser interpretados. De un simple cráneo o tumba neandertalense pueden deducirse, sin comprometerse - mucho, decisivas conclusiones sobre las concepciones religiosas, sociales y por tanto jurídicas del hombre primitivo.

Hay que reconocer, por otra parte, la dificultad de - interpretación que representan los documentos prehistóricos con los que contamos a la hora de reconstruir algo que se aproxime a eso que damos en llamar pensamiento o mentalidad primitiva. Sin embargo, la empresa no deja de ser sugestiva. De hecho, algunos historiadores comienzan ya a hablar de "Sociología de la Prehistoria"(2). En este sentido hay, hablando - en términos jurídicos, una cuestión previa que afecta de lle no al problema de los orígenes: la hominización. ¿En qué consiste el ser humano?, ¿qué es lo que diferencia al hombre - del animal?; o dicho en términos más concretos, ¿cuándo aparecen, durante el transcurso de la evolución del hombre, sus

concepciones religiosas, sociales, místicas, en fin, jurídicas?

Se ha dicho que lo que diferencia al hombre de los animales es su sentido social; sin embargo, organizaciones animales como las de las abejas y hormigas nada tienen que envidiar a las humanas. También se ha supuesto que lo específicamente humano es la capacidad de comunicarse mediante sonidos y, consecuentemente, de transmitirse una cultura. Esto también es relativo ya que hoy sabemos que, desde insectos como las abejas hasta mamíferos como los orangutanes o los delfines, existen formas de comunicación mediante gestos y sonidos (comunicación no verbal).

Un dato que, sin embargo, en este sentido es revelador, es la capacidad del hombre para crear utillaje. Los animales, efectivamente, también poseen la inteligencia suficiente para crearse útiles. Pero en la mayor parte de los casos tal instrumento es una prolongación de su cuerpo. Así los elefantes se rascan el lomo con ramas que sujetan con su trompa, las nutrias marinas parten conchas de moluscos golpeándolas con piedras, el pájaro glorieta pinta el interior de su nido coloreándolo con una diminuta corteza de árbol que sujeta con el pico. Los chimpancés utilizan hojas a la manera de esponja para beber el agua depositada en el in

terior de las oquedades o para limpiarse (3). En suma, las herramientas no son exclusivas del hombre sino que son utilizadas por diferentes especies animales. Pero lo verdaderamente distintivo es que el hombre no sólo se sirve sistemáticamente de herramientas sino que además fabrica "utensilios para hacer utensilios" (4), lo cual no hace ningún otro animal. Ello supone una capacidad de abstracción mayor, es decir, la posibilidad de hacerse una representación mental previa de algo que hay que confeccionar para, a su vez, utilizarlo como medio para hacer otra cosa; y además, y esto es también otro elemento netamente distintivo: sólo el hombre conserva sus utensilio para utilizarlos más tarde, lo que significa que es capaz de prever acontecimientos futuros.

Por último, otro factor considerado exclusivo del hombre es su capacidad racional, que Cassirer califica de capacidad simbólica: "En lugar de definir al hombre como animal racional, lo definiremos como animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización" (5). Sin embargo esta es una capacidad sui generis ya que el mismo Cassirer admite, siguiendo a Wolfe, que también se encuentra en monos antropoides (6). Quizás el problema esté en tomar los efectos como causas, es decir, que la

capacidad simbólica del hombre así como su capacidad de abstracción y previsión (confecciona constantemente utensilios para hacer utensilios que se guardan para usarlos después), son efectos o características de un elemento que puede ser más definitorio aún: frente a la conciencia-fuera-de-sí típica de los animales, el hombre posee un conciencia-de-sí, que le faculta para abstraerse de las circunstancias en que se mueve. Abstracción que explica el hecho de que sólo el ser humano entierre a sus muertos, rinda tributo a su memoria, posea creencias sobre el "más allá" y adore a espíritus que cree superiores (dioses, héroes, antepasados míticos), en suma, tenga una concepción mágica o religiosa.

Ahora bien, ¿qué es lo que originó esa conciencia de sí en el hombre?, ¿qué situaciones nuevas se les presentaron a los homínidos para que tuviesen que adaptarse desarrollando unas capacidades intelectuales que no tenían hasta entonces?, ¿azar, providencia...? este es un enigma que difícilmente podremos resolver aquí, pero no por ello dejaremos de hacer algunas consideraciones.

LA EVOLUCION DE LAS ESPECIES

Uno de los últimos libros publicados sobre la evolución de las especies, del que es autor G. Rattray, comenta,

haciéndose eco del estado actual de las investigaciones, que "la teoría de la evolución mediante selección natural no puede explicar cómo la variación casual podría haber dado lugar a un programa tan perfectamente coordinado" (7). Cita como ejemplo la conducta del microstomum, gusano de mar que devora a las hidras de células urticantes que, através de su cuerpo, digiere hasta ponerlas en el exterior de su piel como arma defensiva. Por nuestra parte, podemos citar al rinchites vendae, gusano que elabora su nido rollendo dos surcos en forma de S en una hoja para doblarla más fácilmente según un cálculo perfecto; o el de los panales de las abejas cuya cúpula de las celdillas tiene siempre la inclinación armónica que permite aprovechar el mayor volumen posible de espacio, empleando a la vez la menor cantidad de material en la construcción de dicha cúpula. En definitiva: "Hay pruebas cada vez mayores -dice el mencionado autor- de que el azar no basta para explicar la aparición de estructuras tan maravillosamente coordinadas".(8). ¿Cuáles fueron, entonces, las causas? Actualmente es muy fácil el contestar a esta pregunta sin necesidad de recurrir a ningún Deus ex machina, aduciendo que, posiblemente, no sabemos cómo ocurren las cosas pero que, al menos, sí sabemos cómo no ocurrieron. Dentro de esta línea tan poco comprometida, no resulta inadecuado que comentemos algunos extremos de la teoría darwinista de la selección na-

tural de las especies, pues ello puede arrojar quizás alguna luz sobre los acontecimientos tan decisivos para la historia del pensamiento humano como son la antigüedad del primer homínido y los primeros hallazgos arqueológicos demostrativos de vida humana conscientes, es decir, la antigüedad de las primeras concepciones religiosas de la historia y, por tanto, jurídicas, pues no se concibe una religión sin un mínimo de normas morales, siendo estas últimas, precisamente, la base del Derecho. Recordemos que, tanto en nuestros tiempos y sobre todo en la antigüedad, no se puede desligar la concepción ética de una visión normativa, en su sentido más amplio, de las relaciones humanas. A pesar de sus pretendidos orígenes simiescos, es posible atribuir al hombre una capacidad de abstracción lo suficientemente desarrollada como para que pudiera recrear concepciones religiosas, políticas, artísticas, etc. desde épocas remotas.

Aunque gran parte del enigma de la evolución del hombre se encuentre en la génesis y desarrollo de su capacidad craneal y características neurológicas, también hay que tener presente, como hizo Oakley, que para crear una cultura "no se necesita un cerebro mayor si, mediante una combinación de facultades, se hace un uso más eficiente del cerebro que se posee" (9). Además, la capacidad craneal no es índice de inte-

ligencia pues no es la cantidad de masa cerebral lo que de termina ésta "sino su calidad". Aunque la capacidad craneal media del homo sapiens es de 1.500 cm³, varios genios no la han sobrepasado (Anatole France, por ejemplo, tenía 1.000 - cm³).

Otro factor determinante de la evolución de la especie humana es el de la sociabilidad. Entre los simios, los machos se desentienden de las hembras embarazadas y de sus crías. Sin embargo, en la especie humana, el macho caza para alimentar a su hembra e hijos; existe un primitivo sentido de responsabilidad, aunque quizás no del todo desinteresado (de hecho se piensa que la aparición de parejas estables se debió a que la hembra cambió su celo cíclico por celo continuo, pudiendo retener al hombre con más facilidad). De cualquier manera, tan brusco cambio de actitud ante la hembra no está lo suficientemente aclarado (10), como incluso los mismos darwinistas reconocen.

R. Ardrey comenta que la enorme innovación que supuso la cooperación de machos para la caza, no fue mayor que "el enorme abismo que existe entre el implacable egoísmo del primate macho primitivo y el sentido de responsabilidad de nuestro linaje. No cazaba para la gratificación inmediata. Cazaba para alimentar a sus hembras y su cría... Tal concepto da

ría escalofríos a cualquier biólogo, y yo soy un darwinista. Ese repentino acceso de altruismo huele a intervención Divina". (11).

Pero en lo que no suele repararse es que, para que - funcione la práctica de posponer la gratificación y compartir los alimentos, es imprescindible que el grupo posea fuertes tradiciones culturales y morales que regulen esos aspectos de la vida social (12)...

LA ANTIGÜEDAD DE LAS PRIMERAS OBRAS DEL HOMBRE

Conforme se suceden los decenios, las fechas que aparecen en los manuales de prehistoria se van retrasando más. Hay que rendirse a la evidencia de los descubrimientos arqueológicos. "Se han recuperado ya -dice F. Chard- numerosos fósiles de homínidos, en su mayor parte del orden de uno a tres millones de años de antigüedad, pero en un caso concreto data de más de cinco millones..." (13). Respecto a las formas más evolucionadas de los homínidos dice dicho autor que "se han hallado formas tempranas del homo erectus en los niveles Djetis, en Java, fechadas recientemente con potasio-argón, en un millón novecientos mil años" (14).

A la nueva aportación que suponen estos hallazgos hay

que añadir nuevas perspectivas en su interpretación, que, en algunos casos, es ciertamente revolucionaria. Así ya no se -
tiende a asociar sin más los utensilios excavados en un para_je con los restos humanos allí encontrados. En el caso de las prospecciones del nivel 1 de Olduvai, "ahora se acepta -dice Maringer- que el gran vegetariano ziganthropus fue víctima de los instrumentos que yacen junto a él; el tipo pequeño del australopithecus tuvo un fin violento a manos de individuos desconocidos que empuñaban los utensilios" (15). ¿Quiénes -
fueron? No sabemos. Tampoco conocemos el autor o creador del hacha achelense descubierta en las excavaciones por M. Leakey y de la cultura de piedras allí esparcidas. R. Ardrey se pregunta: "¿Quién fue el autor del avance achelense? Hasta ahora no hemos hallado ningún testimonio fósil de la presencia en tal época, ni siquiera del homo erectus" (16).

Ya hemos mencionado anteriormente que sólo el hombre es capaz de confeccionar utensilios que no sirvan como mera extensión del cuerpo y que, a su vez, sirvan para hacer otros utensilios; pues bien, la existencia de una cultura de lascas, raederas, puntas de sílex, etc., es una prueba más de la existencia del hombre desde fechas que pueden situarse hace dos millones de años como mínimo. Ya Boucher de Perthes decía: "A pesar de su imperfección estas toscas piedras

constituyen una prueba tan evidente de la existencia del hombre como todo un Museo del Louvre" (17).

La garganta de Olduvai es de las que, hasta el presente, ha dado más hallazgos. Así, R. Ardrey da cuenta de los - restos de matanzas de grandes animales hace casi dos millo - nes de años que prueban "que nuestros antepasados homínidos en evolución, de pequeño cerebro, habían practicado la caza sistemática y exitosamente durante ignorados periodos anteriores" (18). No hay que recordar que la caza supone la exis - tencia de una organización de cazadores con una estrategia - previa, un mando aunque sea ocasional y, posiblemente, como dice Eliade, la existencia de concepciones religiosas sobre la muerte del animal en cuanto que supone derramamiento de sangre de un ser "hermano" y ofensa el genio protector de la especie que hay que desagraviar con una ofrenda (19).

En el lecho 1 de Olduvai los Leakei encontraron tam - bién un claro semicírculo de bloques de piedra de 1.750.000 a 2 millones de años, que pudo ser la base de una cabaña o, al menos, un primitivo rompevientos utilizado por estos antiquísimos antepasados (20). Y estos hallazgos no son excep - cionales. Las hachas de tipo acheliense se encuentran en épocas posteriores en lugares tan dispersos como el valle del

Támesis o Africa, y con una profusión tal que, en el argot arqueológico, son denominadas la navaja de boy-scout de la prehistoria. Hay restos de fogatas y chozas de madera de 300.000 años de antigüedad en Francia (21) y de cacerías de elefante de howel en España, conducidos a una ciénaga para su matanza (22). Es inútil citar más ejemplos; la antigüedad de las primeras culturas puede, sin duda, remontarse a la Era Terciaria, así como el origen de las primeras instituciones religiosas o sociopolíticas. ¿A qué obedeció este lento caminar del hombre prehistórico? ¿Cómo es posible que la humanidad haya progresado materialmente más en estos últimos 10.000 años que en 2.000.000 de años? A parte de factores climáticos que desempeñaron un papel importante, hay que tener en cuenta que, en gran medida, la evolución del hombre se produce por la transmisión de experiencias de una persona a otra, es decir, por la asimilación de las ideas y actos útiles o ejemplares que desempeñan los miembros de cada tribu. Ahí radica a fin de cuentas la esencia de la cultura: la transmisión de experiencias (traditio es "lo que se entrega"). Sin embargo, estudios como los de H. Vallois realizados sobre la edad de los diferentes esqueletos encontrados, muestran que pocos hombres pasaban de los cuarenta años, y las mujeres habitualmente morían antes de los 30. Casi la mitad de los neandertalenses morían antes de los 30 años y el 40% antes de la pubertad;

en conclusión, "por el tiempo en que un individuo llegaba a los 20 años, su madre, seguramente estaba muerta y su padre próximo a morir. El contacto entre generaciones era breve". (23)y, por lo tanto, las posibilidades de aprendizaje escasas.

LENGUAJE Y CULTURA

Sin lenguaje sería imposible llevar a cabo cualquier empresa humana en cooperación medianamente compleja. No se podrían expresar los propios planes a los demás individuos ni tampoco dirigirles coordinadamente. Cada individuo no tendría más remedio que contar consigo mismo. De ahí que podemos afirmar, como lo hace Hoijer, que "el hombre ha poseído un lenguaje en tanto ha poseído cultura. El lenguaje debe ser tan viejo como el más viejo de los artefactos culturales del hombre". (24). La obsesión de un lenguaje ha sido y es de decisiva importancia para la evolución del hombre, pues le permite no sólo transmitir ideas y sensaciones sino compartir y asimilar las que considera más ejemplares y oportunas. Esto marca una diferencia más con los primates pues, mientras en éstos la experiencia de un mono no es transmitida a los demás (salvo el remedo de gestos físicos), toda la generación humana, prosigue el mencionado autor, "se hace car

go, por medio de la palabra verbal y de la tradición, del conocimiento acumulado por sus predecesores, añade sus propias contribuciones obtenidas de sus experiencias..." (25).

Ahora bien, como precisa Cassirer, el lenguaje no tiene por qué identificarse exclusivamente con la razón pues, además del lenguaje propiamente lógico, hay un lenguaje emotivo, metafórico, que expresa sentimientos y emociones (26). En este sentido es muy probable que los primeros sonidos fueran imitaciones de los que se producen en la naturaleza (onomatopeyas) de estructuras monosilábica.

R. Holloway realizó un profundo estudio sobre los cráneos fósiles de los homínidos, de manera que "el mayor desarrollo proporcional de los lóbulos temporal y parietal, que albergan centros de coordinación e interacción y un ligero abombamiento correspondiente al área de Brow... (evidencian que) los homínidos prehumanos tenían desde un principio cerebros que en algunos aspectos anatómicos, se parecían ya más a los nuestros que a los de otros simios" (27). No habría inconveniente en atribuirles capacidad de comunicarse verbal mente, pues al menos cranealmente estaban dotados. Lo que resulta difícil es reconstruir el aparato fonador bucofaríngeo de los primeros homínidos (de hecho el chimpancé carece de

tal aparato fonador por lo que jamás llegará a comunicarse , inteligentemente mediante palabras), pero si cerebralmente era apto para el lenguaje verbal es porque existía ya el órgano fonador bucofaríngeo; es absurdo que se desarrolle en el cerebro una zona cuya función no es desempeñada por órgano alguno (la función crea el órgano).

En opinión de J. Mosterín, ni los australopitecus, ni el homo habilis, ni el homo erectus, disponían de un lenguaje desarrollado sino que era con el Neandertal cuando se puede afirmar ya un lenguaje articulado de manera compleja, aunque parece que éste "tendría problemas con los cambios rápidos de pronunciación y que hablaría mucho más lentamente que nosotros" (28). Aún así no podemos saber qué tipo de lenguaje utilizaban los homínidos anteriores al Neandertal y cual era su grado de desarrollo. Varios arqueólogos actuales ratifican la idea de Leakey de que debió existir un lenguaje ya en los australopitécidos (29).

Todo esto sugiere innúmeras consecuencias trascendentes para la posterior evolución del pensamiento humano. Así, por ejemplo, imaginemos a un clan humano reunido en torno al hogar en las noches arcanas; la conversación comenzó a ser - un placer y no una necesidad; "podían relatarse una y otra

vez las aventuras diurnas de la caza, mientras que los niños escuchaban y aprendían. Se reforzaban los recuerdos, los mitos comenzaron a tomar forma. Apareció el narrador habilidoso, con su talento para la imaginación, los símbolos y los conceptos abstractos" (30). En suma, conforme el pensamiento del hombre iba asimilando matices que identificaba como palabras, el mismo lenguaje iba facilitándole la posibilidad de expresarse y comunicarse mejor. El pensamiento originó el lenguaje y éste, a su vez, potenció el pensamiento al darle instrumentos mentales con los que denominar las cosas. De alguna manera, darle nombre a una cosa significaba aumentar el mundo, ampliar la esfera de experiencias propias y facilitar su transmisión a los individuos del propio clan. ¿Puede concebirse el pensamiento sin el lenguaje? Cuando un hombre razona es porque utiliza palabras o conceptos de una cierta manera. Un español "piensa en español", un inglés "razona" con palabras y conceptos ingleses. Si una persona desconociera el lenguaje articulado no por eso dejaría de razonar, pero sus sentimientos e ideas serían más pobres y primarias. Lenguaje y pensamiento han ido, históricamente, indisolublemente unidos porque son consecuencia uno del otro. Hay que atribuir capacidad verbal a todo hombre, por primitivo que fuera, que pudiera afilar una piedra para utilizarla como raspador o por el hecho de que supiera frotar dos maderas para hacer fuego.

EL MITO DEL CANIBALISMO ENTRE LOS PRIMITIVOS

Sin deshechar la existencia de canibalismo entre algunos pueblos primitivos, creemos que hay más datos demostrativos de que, por principio general y en la enorme mayoría de los casos, la llamada "caza de cráneos" y antropofagia no es tal. Los restos humanos más polémicos al respecto fueron quizás los casi 40 cráneos del sinantropus encontrados cerca de Pekín (Chukutien) de una antigüedad mínima de 150.000 años. La ausencia de las dos vértebras cervicales (que permanecerían unidas al cráneo de haber sido cercenada la cabeza) y el ensanchamiento del agujero occipital apuntan la idea de un culto religioso al cráneo, tal y como aparece en otros lugares. En algunas cuevas se han encontrado cráneos rodeados de un círculo de piedras (31), lo que evidencia un ritual. No hay inconveniente en atribuir tal culto al sinantropus, pues, se diga lo que se diga, éste pertenece a la especie de los primates sino a la humana. De hecho sabían encender fuego, cocinar y, especialmente, rendían culto a los antepasados. Es decir, que a partir de unos cráneos deducen los arqueólogos el universo religioso del sinantropus, atribuyéndole cierta solidaridad con los muertos y un culto a los antepasados, lo cual lleva consigo creer en el "más allá", en genios, dioses o demonios que, bien invocados, pueden ayudar a la tribu, así

como toda una serie de ~~creencias~~ religiosas, sociales, morales y, por qué no, un Derecho rudimentario. En definitiva, aunque no hay datos concluyentes para demostrar la ingestión ritual del cerebro, no puede descartarse tal posibilidad ya desde las épocas más remotas aunque, en todo caso, preferimos interpretar la extracción del cerebro como una ofrenda o, simplemente, como culto u homenaje a los antepasados (al estilo como los egipcios extraían las vísceras del difunto). Citando a Maringer: "A pesar de los múltiples indicios superficiales que pueden desorientarnos debemos rechazar la teoría de la antropofagia y de la caza del cráneo entre los hombres primitivos" (32).

¿HUBO SENTIMIENTOS DE LO SOCIAL Y LO JURIDICO EN EL MUNDO DE LA HOMINIZACION?

El australopitecus (etimológicamente "simio del Sur") es el que plantea el primer problema. Realmente no ~~eran~~ simios aunque hasta hace poco se creía que eran torpes caminantes; los análisis de la articulación de la cadera han demostrado - que los australopitecus estaban bien adaptados al bipedismo (33). Sin embargo, todavía hoy no puede afirmarse tajantemente si la cultura de Lascas que aparece junto a sus restos es obra suya ya que, tanto en Olduvai como en Hadar y la Latolil, se han encontrado conjuntamente restos de homo hábilis (34). Esto ha hecho suponer a muchos arqueólogos que los utensilios

fueron usados por el homo hábilis para cazar y devorar al australopithecus. Sin embargo no hay nada todavía definitivo. Lo que sí es interesante de remarcar es que, para R. Leakey, el homo hábilis no descendía de ninguna variedad de australopithecido sino que parece ser una forma paralela y contemporánea - (35). Leakey defiende la hipótesis de que la línea del homo hábilis sería diferente a las encontradas hasta ahora, y su antigüedad podría remontarse a 5.000.000 de años. Apoya su teoría el hallazgo de un cráneo de 1.800.000 a 2.500.000 años de antigüedad, con un volumen de 775 cm^3 , considerablemente mayor a la de cualquier australopithecido. El mencionado autor sugiere, que el tan mencionado homo hábilis debió practicar una "economía mixta" en la que las hembras recolectaban los alimentos vegetales y los machos cazaban.

Otra variedad de semejantes características es el homo erectus (denominado primeramente Sinanthropus Pequinensis), descubierto en Chukutien. El volumen medio de sus cráneos es de 1.050 cm^3 , con límite superior a 1.300 cm^3 . (cercano a la media actual que es de 1.500 cm^3) y de una antigüedad de 700.000 a 300.000 años. Sabemos que usaba regularmente el fuego, se organizaba para cazar grandes animales y que poseía creencias religiosas importantes (culto al cráneo o a los antepasados). Además, dos de los cráneos encontrados corresponden a indivi-

duos de 50 años de edad lo que, en opinión de Maringer (36), significa que los físicamente inútiles (a partir de los 40 años, los hombres de aquellos tiempos eran verdaderamente ancianos) eran respetados y que debían existir normas éticas muy humanitarias, especialmente de respeto a los ancianos (se han encontrado en otro lugar esqueletos que corresponden a un neandertal subnormal, cuidado hasta los 40 años o un viejo artítrico que, igualmente, fue cuidado). Sabemos que practicaba la caza y la recolección y que habilitó zonas específicas con destinos concretos; Alonso del Real lo llama especialización espacial como resultado de una incipiente especialización del trabajo ; habría un "cazadero", un "despiezadero", un lugar donde dormir, etc.(37).

Otro de los enigmas que plantea la prehistoria está protagonizado por el neandertal, cuyos restos encontrados hasta el presente tienen una datación de 400.000 años, estando encuadrado dentro del género homo sapiens arcaico (38). Su capacidad craneana media es de 1.750 cm^3 ., casi 100 cm^3 superior a la del hombre actual. Sabemos que vivía en grupos organizados y poseía una cultura netamente desarrollada. Leroi-Gouran describe los restos de las cabañas que construía a base de piedras, colmillos de mamut y elefantes y ramas (39) - hace ya 30.000 años. Todavía se discute la capacidad verbal

del neandertal debido a las diferencias craneanas con el hom
bra actual pero, en cualquier caso, poseía un lenguaje arti-
culado suficientemente eficaz y expresivo (40). Hay numerosos
datos de que, en definitiva, el neandertal era un ser altament
te desarrollado lejos del salvajismo con que algunos libros
de divulgación le describen. Conocía el arte de tallar las -
piedras y la madera, descuartizaba los animales con cuchillas
de sílex en puntos elegidos con buen criterio. Ya a ser, pre-
cisamente de individuos neandertalenses, de donde encontremos
los primeros enterramientos en los que el difunto era espolvo
reado de ocre rojo, adoptando postura fetal y rodeado de flo-
res (41), lo cual demuestra la profundidad de sentimientos de
estos hombres. En consecuencia, y como dice Leroi Gouran, "con
toda seguridad eran hombres y sus honras son pruebas de que
había en ellos un sentimiento humano de la creación técnica"
(42).

Sin embargo desconocemos su origen así como su final
hace unos 25.000 años. Se supone que fue exterminado por el
cromañón o que no se adaptó a las nuevas condiciones climáti-
cas. Ambas porturas son igualmente rebatibles. Habrá que espe-
rar quizás algún tiempo para que algún investigador aporte da
tos especialmente reveladores.

Por último, unas palabras sobre el cromañón. Aunque nos

es desconocido su origen sí tenemos datos sobre su cultura. gracias a las muestras artísticas y funerarias por él dejadas. "Distinguían las principales especies vegetales con un grado de precisión casi inimaginable... Basta con mirar las pinturas y esculturas que nos han dejado para constatar la absoluta familiaridad y su íntimo conocimiento de los animales que cazaban; es seguro que tenían nombres precisos para las diversas especies vegetales. Conocían las rutas migratorias de los animales, las épocas en que partían, en que mudaban la cuerna, en que parían...".(43). Y muchos de estos conocimientos no hay razón para que se los neguemos al neandertal, incluso a homínidos anteriores.

En conclusión, parece que, a parte de un mayor grado de técnica y especialización cultural, las diferencias entre el hombre primitivo y el actual no son tan abismales como en un principio podía pensarse. La capacidad intelectual, al menos potencial, del hombre de hace 400.000 años era muy semejante a la nuestra, sobre todo si tenemos en cuenta que el volumen craneal no es necesariamente un índice de la inteligencia. Admitir tal cosa sería tanto como pensar que, dado que el homo erectus de hace 2.000.000 de años poseía un volumen aproximado de 1.000 cm^3 , y el neandertal de hace 300.000 años una capacidad craneana de 1.650 cm^3 , el hombre actual,

con sus 1.500 cm³., sería más listo que el homo erectus o — que el homo hábilis, pero no tanto como el neandertal. Además, la existencia en nuestra era de genios con capacidad craneal menor de la media, ratifica que las dotes mentales no están condicionadas por la cantidad de masa encefálica, sino por otras causas que hasta el presente constituyen otro de los — enigmas a añadir en la actual biología.

No puede negarse definitivamente, que la cultura de guijarros o de utensilios para hacer utensilios que encontramos en Africa (el homo erectus y quizás el homo hábilis), es producto de seres humanos. El culto al cráneo y la existencia de fuegos de campamento confirman que el sinantropus estaba distanciado radicalmente de la línea de los primates. Sin embargo, la opacidad de los documentos y restos arqueológicos es desesperanzadora. No sabemos el tipo de creencias sociales, políticas, jurídicas, artísticas o religiosas que tenían nuestros más antiguos antecesores. Desconocemos en absoluto sus formas de vida, pero ello no significa, empero, que no las tuvieran. Un ejemplo de la opacidad de los documentos arqueológicos y de su insospechado valor, es referido por Reichel-Dolmatoff (44) cuando describe el sepelio realizado en 1.966 para una muchacha de las tribus chibchas de Colombia. El chamán elige un lugar y tras ser consagrado dice: "Esta es la casa de

la muerte, el útero que voy a abrir". Se escava una fosa mientras el padre envuelve a su difunta hija con tela blanca y la madre entona una canción. En el interior de la tumba se introducen piedras verdes, conchas y el caparazón de un gasterópodo (ofrendas que refuerzan la idea de fecundidad y que son además el alimento sagrado para la vida en el más allá). El chamán levanta el cadáver al noveno intento (retorno al estado fetal recorriendo en sentido inverso los nueve meses de la gestación) y lo deposita en el interior de la tumba con la cabeza hacia el Este (se asocia el muerto al curso solar y, por tanto, a un renacimiento futuro) y se procede a la ceremonia de "cierre de la casa o útero" (matriz terrestre donde será gestado de nuevo). Se ejecutan unos movimientos en torno a la tumba y el ritual se da por terminado. Un arqueólogo del futuro no encontraría más que una cabeza orientada hacia el Este y unos cuantos huesos rodeados de conchas, pero "los ritos, y más aún la ideología religiosa implícita en ellos, no serán 'recuperables' a partir de estos restos" (45). Igual acontece con las tumbas de homo sapiens de hace casi medio millón de años de los que conservamos únicamente los restos óseos y el ajuar funerario; ignoramos los rituales que se celebraban, desconocemos la actitud religiosa con que esos dramáticos sucesos eran vividos por aquellos hombres; no sabemos, en definitiva, cual era el sustrato cultural que latía

bajo los actos del hombre primitivo, pero, de ningún modo podemos afirmar que no existieran.

UNA CONCLUSION: LA IMITACION COMO MEDIO (NO CAUSA) DE LA EVOLUCION.

R.H.Lowie y E.B. Tylor ya hablaron de las dotes intuitivas de los primates, así como de su incapacidad para alcanzar algún nivel de progreso al no poder acumular tales experiencias conscientemente. Esto nos da pie para hablar de una imitación mecánica, repetitiva, que es prácticamente irrelevante como factor de evolución de la especie y otra imitación consciente o asimilada, la genéricamente humana, en cuanto que se ha asimilado no sólo por cada individuo en particular sino por toda una generación que ha sucedido a otra, constituyendo paulatinamente un patrimonio cultural. Esto llevó a L.A. White a afirmar que "la diferencia fundamental consiste en el hecho de que el uso de herramientas entre los hombres es un proceso acumulativo y progresivo, mientras que entre los monos no es lo uno ni lo otro" (46). De esta manera cada generación humana "puede construir sobre las herramientas y técnicas de sus predecesores y agregar, a su vez, perfecciones nuevas" (47).

Ahora bien, tales inventos han requerido ciertas dosis de imaginación o intelecto, ya que, siguiendo a C. Levi-Strauss, consideramos exagerado el papel que se concede al azar (48). Creemos más ajustado a la realidad suponer que la imitación tuvo que ir aparajada con el intelecto, pues en otro caso, nunca pudo dar pie a la transmisión de experiencias. ¿Qué fue primero, la imitación o el intelecto? Es evidente que la imitación (ya aparece en los animales). ¿Hasta qué punto la inteligencia humana fue provocada por la imitación mecánica (y convertirse paulatinamente en imitación consciente)? Ese es problema que dejamos a los psicólogos y biólogos, pero suponemos que la imitación intervino de manera definitiva.

En cualquier caso, un factor capital en todo esto es el paso de la imitación mecánica a la consciente, gracias al intelecto en cuanto fenómeno irreversible, es decir, que todo avance o logro alcanzado se convertía en imprescindible para la supervivencia de la especie humana, ya que el adaptarse a situaciones nuevas era a costa de deshechar hábitos o prácticas anteriores a las que nunca se podría ya volver.

Y aquí radica, pues, el origen de la cultura: la capacidad de transmitirse experiencias que han sido asimiladas

de generación en generación. Si nosotros observamos algunos de los adelantos técnicos de la prehistoria de la humanidad, comprobaremos hasta qué punto se debió a la imitación (generalización) de una conducta o idea por un individuo o grupo humano. Así, por ejemplo, ¿qué otra causa hay ~~para~~ explicar la difusión de las primeras industrias líticas de la humanidad (en Olduvai hace más de dos millones de años) más que la imitación de la técnica de percusión y tallado? Cuando hablamos del periodo o etapa Aurañaciense, explicamos que se caracterizó o tuvo sus causas en la aparición (y generalización) de una nueva técnica; "las grandes hachas enmangadas -dice Caro Baroja- desaparecen y en cambio surgen varios tipos de puntas y hojas de talla muy fina y delicada, que revelan la existencia del arco y de flechas... también aparecen cuchillos, raspadores de distintas formas...". (49). Por supuesto que tal surgencia de técnicas nuevas no acontece súbita y espontáneamente en varias partes del globo, sino que es transmitida lenta y gradualmente de un individuo a otro, de un grupo a otro (esto no se contradice con el hecho de que algunos descubrimientos se dieran paralelamente y sin conexión alguna). El Solutrense se caracteriza igualmente por la difusión de las puntas de hoja de laurel y de muesca. Difusión sólo -explicable por la asimilación de una nueva técnica al ser considerada más útil y beneficiosa para el grupo humano. La

imitación, como facultad de asimilar los comportamientos y , creencias más ejemplares, explica también el medio -no la causa- de la aparición y desaparición de las pinturas rúpestres, o de otras formas particulares de cultura cual fue la llamada "civilización de los megalitos", sobre la que ya no es posible atribuir a un solo pueblo navegante o "misionero" como quería G. Childe, sino a influencias de un pueblo innovador sobre otros que asimilaron sus técnicas de la piedra y, plausiblemente, las concepciones mágico-religiosas que -llevaba aparejadas. Pueblo imitador que, en fin, será imitado por otros, difundiendo durante siglos la cultura de las piedras gigantes.

NOTAS AL CAPITULO II

- (1).- Joannes Maringer, "Los dioses de la Prehistoria", Barcelona, 1971.
- (2).- Carlos Alonso del Real, "Sociología de la Prehistoria", Madrid, 1977, p. 177.
- (3).- Marvin Harris, "Introducción a la Antropología social", Madrid, 1983, p. 67 y ss.
- (4).- Mircea Eliade, "Historia de las ideas y creencias religiosas", Madrid, 1981, p. 20.
- (5).- Ernst Cassirer, "Antropología filosófica", México, 1977, p.49.
- (6).- Op. cit. p. 51.
- (7).- Gordon Rattray Taylor, "El gran misterio de la evolución", Barcelona, 1983, p. 22.
- (8).- Ibid.
- (9).- Robert Ardrey, "La evolución del hombre; la hipótesis del cazador", Madrid, 1983, p. 156.
- (10).- O. Kis Maert, "El principio era el fin", Barcelona, 1973, passim.
- (11).- R. Ardrey, op. cit. p. 105. Hay aquí otro factor distintivo del primate respecto al hombre: mientras aquel consume el alimento que recolecta, el hombre lo acumula posponiendo su

consumo para más tarde, y además, se reúne en grupo para comerlo. (M. Harris, op. cit. p. 14.

(12).-M. Harris, op. cit. p. 14.

(13).-Chester S. Chard, "El hombre en la Prehistoria", Navarra, 1976, p. 146.

(14).-Op. cit. p. 147.

(15).-J. Maringer, op. cit. p. 151.

(16).-Op. cit. p. 160.

(17).-Citado por J. Maringer, op. cit. p. 53.

(18).-Op. cit. p. 28.

(19).-Mircea Eliade, op. cit. p.53.

(20).-L. Shapiro y otros, "Hombre, cultura y sociedad", México, 1975, p. 70-71.

(21).-R. Ardrey, op. cit. p. 164.

(22).-Ibid.

(23).-Op. cit. p. 183.

(24).-H. Hoijer, "Hombre, cultura y sociedad", p. 294.

(25).-Ibid.

(26).-E. Cassirer, op. cit. p. 48.

(27).-Citado por J. Mosterín, "Historia de la Filosofía. El pensamiento arcaico", Madrid, 1983, p. 25.

- (28).- Op. cit. p. 26
- (29).- R. Ardrey, op. cit. p. 195; A. Leroi-Gourhan, "Los cazadores en la Prehistoria", Barcelona, 1983, p.101.
- (30).- R. Ardrey, op. cit. p. 194.
- (31).- R. Ardrey, op.cit. p. 184.
- (32).- J. Maringer, op. cit. p. 72.
- (33).- M. Harris, op. cit. p. 60.
- (34).- Op. cit. p. 66.
- (35).- Ibid.
- (36).- J. Maringer, op. cit. p. 55.
- (37).- C. Alonso del Real, op. cit. p. 184.
- (38).-M. Harris, op. cit. p. 93.
- (39).- A. Leroi-Courhan, op. cit. p. 62.
- (40).- M. Harris, op. cit. p. 98.
- (41).- A. Leroi-Gourhan, op. cit. p. 58
- (42).- Op. cit. p. 57.
- (43).- J. Mosterín, op. cit. p. 39.
- (44).- M. Eliade, op. cit. p. 27-28.
- (45).- Op. cit. p. 28.
- (46).- L.A. White, "Las ciencias de la cultura", Barcelona, 1982,

p. 60.

(47).-Op. cit. p. 61.

(48).-C. Levi-Strauss, "Antropología estructural", México, 1979,
p. 326.

(49).-J. Caro Baroja, "Los pueblos de España", Madrid, 1981, p.
29.

CAPITULO III

=====

" LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO PRIMITIVO "

" La lucha por la vida es la epopeya más difícil de la historia del universo. La aspiración del universo al orden se ha gestado contra infinitud de obstáculos. La vida es un proceso de heroicidad continua" (E. cesarman, "Orden y caos", México, 1982, p. 11).

CAPITULO III

Hoy ya no es posible sostener la teoría de la inferioridad intelectual del hombre primitivo. Que los hombres primitivos de hoy puedan ser "civilizados" y adaptarse perfectamente al mundo industrial por un simple proceso de endoculturación, demuestra que su cerebro es como el de cualquier otro hombre. El mismo neocortex del hombre de Cromañón no tendría apenas diferencia alguna con el hombre actual. Quizá la cuestión radique no en el qué sino en el cómo , es decir, no en qué piensa, sino en cómo piensa el hombre primitivo. El pensamiento primitivo no es ilógico y menos irracional, lo que sucede es que siendo formas de razonamiento semejantes a la nuestra sus premisas y deducciones son distintas. Esto llevó a Levy-Bruhl a hablar de la mentalidad prelógica del hombre primitivo, concepto de moda en su momento aunque en sus últimas épocas el eminente antropólogo reconoció su error ya que era patente "la igualdad de las dotes psíquicas y los mecanismos mentales"

del hombre en todos los niveles de la civilización (1).

Para corregir estos errores de perspectiva sería preciso otra "revolución copernicana" en la antropología, mediante la cual se erradique la tendencia del investigador a interpretar y juzgar todo dato en función de su "moral circunstancial", es decir, valorando todo hallazgo positiva o negativamente según se acerquen o alejen de ideas socialmente admitidas. Hoy no nos preguntamos por qué el hombre primitivo piensa como piensa sino que, "ptolemaicamente", nos preguntamos por qué no piensa como nosotros.

Desde un punto de vista opuesto, se ha dicho que el pensamiento mágico-simbólico no está originado por un déficit intelectual, sino por un superavit de dotes poéticas y metafóricas (2). Ahora bien, esto es atribuido por la psicología a un estado infantil del pensamiento humano que, en sus fases más primitivas, atraviesa por características muy similares a las del niño (imaginación desbordada, conceptos distorsionados de la realidad, etc). J. Piaget, en su ejemplo del juego de las canicas de los niños (3), demuestra que éstos se rigen primeramente por normas subjetivas semejantes a la justicia inmanente que aparece en las fases mágico-simbólicas del pensamiento primitivo, desechando con los años tales creencias. Esto es cierto nada más que como verdad básica; el pensamiento infantil se parece al pensamiento primitivo en cuanto a su simplicidad e ingenuidad, pero no puede deducirse por ello una inferioridad intelectual del hombre primitivo (aunque generalmente el razonamiento de un niño, desinhibido de

prejuicios e intereses, suele ser más preciso y claro que el de muchos adultos). La ingenuidad del pensamiento primitivo, o por mejor decir, su naturalidad, no desmerece su profundidad y lógica. Además, menester es reconocerlo, el hombre actual está conformado en su más íntima estructura psíquica de ese espíritu infantil y desconflictuado, sólo oculto por cierto barniz cultural.

Levi-Strauss aporta datos sobre las dotes intelectuales del hombre de las culturas primitivas, el cual es capaz de distinguir 450 plantas beneficiosas, 75 clases de aves, 20 especies de hormigas, 45 clases de hongos, decenas de peces; o de niños de pueblos primitivos actuales que a través de la corteza de un árbol pueden distinguir su procedencia.

Paradójicamente el mismo hombre primitivo clasifica a todas las demás hierbas genéricamente como " mala hierba", a las demás aves como pájaros, etc, no porque sea incapaz de conocerlas y distinguirlas sino porque le son indiferentes. Levi-Strauss junto con Krause, Handy, Fox, Smith y otros antropólogos y etnólogos, llegan a la conclusión (4) de que " el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad"(5). Si el hombre primitivo da nombre a un número determinado de plantas es porque sólo esas le son útiles, si conoce un numero de aves es porque sólo a esas les concede una importancia concreta. Parejamente, el hombre actual, cualquiera de nosotros, a penas distingue una docena de plantas pues conocer cientos de ellas le resul-

taría inútil. Tal indiferencia es semejante a la que cualquier profesional de nuestra civilización pueda sentir respecto de especialidades que no son la suya.

Si el pensamiento primitivo no se diferencia del moderno por su inferioridad intelectual, ¿acáso es la falta de rigor metodológico o científico lo que en suma puede caracterizarlo?. El método científico, por definición, consiste en conseguir iguales resultados (aunque a tenor del " principio de incertidumbre" de Heisenberg sería más propio decir " semejantes resultados") siempre que se realice la misma operación. Según esto, la mentalidad primitiva es científica, pues por ejemplo, la esencia de la magia, está, precisamente, en conseguir un determinado efecto a través de un rito; rito que, tengámoslo en cuenta, ha de ser rigurosamente observado, pues en otro caso los efectos no llegan a producirse. Por eso hace notar Cassirer que " el mago no duda de que las mismas causas no producen siempre los mismos efectos, de que la ejecución de una ceremonia apropiada junto con el hechizo requerido promueven inevitablemente los resultados deseados... De este modo la analogía entre las concepciones mágicas del mundo y las científicas es marcada" (6). El mago primitivo cree que si efectúa una ceremonia tal como fué prescrita en su momento por los dioses, indefectiblemente producirá los resultados consecuentes y cuando éstos no se producen el fallo no está en la magia sino en un error ceremonial o en la falta de receptividad psicológica en el oficiante. El antiguo utiliza sus amuletos y talismanes como el mecánico moderno sus herramientas y trabaja en su altar o ara como ahora se hace en

un laboratorio. La fé del antiguo en su magia es tan grande como la del moderno en su ciencia, incluso la confianza en la ciencia actual ha tenido siempre algo de " mágico", pues nadie concibe que las maquinas se equivoquen, de manera que todo error es también un " error humano", nunca de las máquinas. Negar la infalibilidad de las máquinas sería el fin de la ciencia actual que las sitúa en la cúspide de la jerarquía de valores culturales y civilizatorios. Sin embargo es menester reconocer que ni el hombre antiguo, como tampoco el moderno que posee un criterio filosófico de la ciencia; confían en su ciencia o magia exclusivamente, llegando a prescindir incluso de ella en algunas ocasiones. El antiguo " sabe que una planta - dice B. Malinowski - no crecerá sólo por influjo mágico o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida o preparada, o que una batalla no puede ganarse sin habilidad o valentía" (7), pero la magia ayuda. De alguna manera el rito mágico es una invitación a los dioses y demás fuerzas sobrenaturales a que se manifiesten expresando su confianza en los propósitos de las personas que les conjurán. Si se sobrevive a una enfermedad, el hombre primitivo piensa que el enfermo tenía resistencia física suficiente (aunque si Dios no hubiera querido que sanara, le hubiera dejado morir, por tanto Dios tiene la última palabra). Sin embargo en las situaciones límite es cuando es útil pedir ayuda a Dios, es decir, se piensa que si el enfermo no tiene la fortaleza necesaria es conveniente solicitar la ayuda de Dios mediante ceremonias. Si ese hombre que le invoca recibe la energía adicional, es señal de que Dios le ayuda en recono-

cimiento a su bondad.

Por eso podemos decir con Malinowski que, " en general, la magia aparece donde es visible la fuerza del peligro : no existe en absoluto donde la completa seguridad elimina la intervención del presagio" (8). Cumple una función psicológica en cuanto que es el recurso óptimo para suplir la importancia humana. Pero además cumple una función lógica en cuanto que " constituye - prosigue Malinowski - un elemento activo en la organización del trabajo ... (ya que dota al hombre primitivo de una firme creencia en sus posibilidades de éxito... Sin la existencia de la magia caería desmoralizado" (9). Esto se parece mucho al Derecho en cuanto que también aparece para suplir una realidad incompleta. Se recurre a la ley para ordenar una espontaneidad insuficiente; en este sentido, también desempeña un papel activo en la organización de las actividades sociales. Pero los efectos de la mentalidad mágica no quedan agotados aquí, habría que añadir otros de índole psicológica más profunda en cuanto que contribuye, y este es su aspecto religioso, a la reintegración del hombre consigo mismo, ensimismamiento que insta también a la asunción consciente de responsabilidades de orden social a través de actitudes de solidaridad humana, animal, vegetal y en definitiva cósmicas. Efectivamente, el hombre, mediante la magia o la religión que inspiran el pensamiento mágico, se siente inmersos en un mundo familiar donde puede comunicarse, afectar y ser afectado por multitud de " inteligencias" que se expresan a través de las piedras, los vegetales, los animales, etc. El rito, en cuanto

ciencia, es para el hombre primitivo (y de alguna manera para el actual) la puerta a un mundo sagrado en donde todo es posible.

La mayor parte de nuestras ideas y teorías filosóficas, políticas, artísticas o religiosas han sido, antes de ser " racionales", míticas, o, como dice Cassirer, "antes de recibir su específica forma y carácter lógicos, han tenido que pasar por un preestadio mítico" (10), lo que no significa que hayan sido irracionales, sino simplemente arracionales en cuanto que no corresponden a nuestra lógica moderna. El mismo Jung opinaba que las grandes construcciones científicas tales como el principio de la conservación de la energía, la teoría de la relatividad, etc, son expresiones de imágenes primordiales o arquetipos míticos.

Todo esto lleva a considerar, dice Eliade, como " superada la posición confusionista de un Tylor o de un Frazer, los cuales, en sus investigaciones antropológicas y etnográficas, acumularon ejemplos carentes de toda contigüidad geográfica o histórica" (11) interpretando erróneamente el pensamiento primitivo como un cúmulo de supersticiones pueriles fruto de infantiles temores, o como una uniforme reacción del espíritu humano ante la naturaleza. En el estadio actual de nuestros conocimientos podemos afirmar la complejidad y coherencia del pensamiento primitivo. Citando nuevamente a Eliade, allí donde se veía una superstición, " había implícita ya una metafísica"(12). De igual manera, podemos admitir que allí donde se comprueba un uso o costumbre primitiva, puede ha-

ber, ocultada ante nuestra alienación cultural, una modalidad de ley, que aunque de una estructura y concepción distinta a la nuestra, no por eso, deja de cumplir tal función.

En conclusión, el hombre primitivo, por el hecho de ser primitivo no está menos dotado intelectualmente que el hombre actual y su lógica no deja de serlo porque no se asemeje a la nuestra, ya que el razonamiento utilizado por él se basa en premisas y conclusiones distintas a las nuestras; su método es riguroso. Cuando el antiguo dice " si caigo enfermo es que Dios castiga mi pecado", enuncia correctamente unos postulados :

- A.- Dios castiga los pecados enviando enfermedades.
- B.- Yo he caído enfermo.
- C.- Luego es que he pecado.

O bien puede decir : " Si pecco Dios me castigará con una enfermedad", lo que se articula así :

- A.- Dios castiga los pecados enviando enfermedades.
- B.- Yo he pecado.
- C.- Luego caeré enfermo.

Podrá dubitarse la existencia de la " justicia inmanente", de si en verdad Dios castiga o no mediante los pecados, o si, de hacerlo, utiliza las enfermedades, pero esa es una cuestión que atañe a las ideas y creencias religiosas y que no empece a que el razonamiento esté bien estructurado en sus premisas y conclusiones. Además, digámoslo claramente, ¿alguien puede demostrar que las enfermedades no son

un castigo de la voluntad divina?... Si alguien responde diciendo que la enfermedad proviene de un virus, bacteria o accidente natural, vuelvo a preguntarle : ¿ puede demostrarse que detrás de tal virus, bacteria, accidente, etc, no hay una voluntad superior operando?. Como se vé el razonamiento es de lo más contundente. En suma, la crítica al pensamiento primitivo no puede estar en función de su calidad científica o capacidad intelectual, sino en función de su concepción del mundo. Y este es un problema ideológico, no histórico ni jurídico.

LO QUE SUGIEREN LOS RESTOS ARQUEOLOGICOS.

Es difícil descifrar el lenguaje que la prehistoria nos trasmite por medio de los restos arqueológicos hallados hasta el presente : huesos, especialmente de cráneos humanos, utensilios de piedra, pigmentos (ocre, rojo), objetos encontrados en sepulturas (incluso sepulturas rupestres), guijarros pintados, figuras talladas en hueso o piedra, etc. Sin embargo " es inconcebible - comenta Eliade - que estos utensilios no hayan estado cargados de una cierta sacralidad o haya dejado de inspirar multitud de episodios mitológicos" (13). Y, efectivamente, detrás de una piedra tallada o de una fogata de campamento, existe el substrato psíquico de las personas que lo pensaron, confeccionaron y esperaron algo de ello, y que va más allá de la simple intencionalidad psicológica; tales descubrimientos " no sirvieron únicamente para asegurar la supervivencia y la evolución de la especie humana; también dieron origen a un universo de orígenes míticos, re-

ligiosos, incitaron y nutrieron la imaginación creadora" (14). Es posible que nunca lleguemos a recomponer completamente la sin duda ingente y fantástica concepción del mundo que tenía el hombre primitivo, pero no por ello dejaremos de plantear hipótesis esclarecedoras del problema, sobre todo, si a tenor de los datos existente; pueden enunciarse algunas ideas precisas y rigurosas que reconstruyan, aunque sea parcialmente, las características de la mentalidad primitiva. Me refiero concretamente a hallazgos tales como cráneos, pinturas o grabados que demuestran un evidente sentido ritual además de un sistema de creencias mágico-religiosas. Eliade llega a afirmar que "parece evidente que estas imágenes y estos símbolos se refieren a determinadas 'historias', es decir, a acontecimientos relacionados con las estaciones, los hábitos de los animales salvajes, la sexualidad, la muerte, los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes"(15). Todo ello convierte, según Eliade, a las representaciones paleolíticas en un "código significativo".

No sólo el trabajo de la piedra, el dominio del fuego o la venación inspiraron leyendas y mitos, sino que todo descubrimiento posterior desató múltiples asociaciones e imágenes mentales. El "dominio de la distancia" conseguido gracias a las armas arrojadizas también suscitó innumerables creencias que, como comenta Eliade, perviven en las mitologías articuladas en torno a las lanzas que se clavan en la bóveda celeste y permiten la ascensión al cielo, o las flechas que vuelan a través de las nubes y atraviesan a los demonios o a los mismos astros (16).

Ahora bien, la mayor parte de estos documentos se remontan al universo religioso del cazador paleolítico de la última época (arte rupestre de hace 35.000 años) de modo que si durante dos millones de años como mínimo los hombres vivieron fundamentalmente de la caza, nada impide retrasar en varios miles de años más tales ideas y sentimientos mágico-religiosos. ¿Acáso no han podido sobrevivir las mismas ceremonias? Está demostrado que los cazadores de renos del norte de Europa practicaron durante miles de años sacrificios de las primicias durante la época estival y todavía perviven cultos semejantes en tribus que habitan las mismas zonas. Maringer refiere el enigma del sacrificio del oso realizado durante cientos de años entre los pueblos cazadores del paleolítico. El enigma consiste en que los cráneos de oso encontrados tienen la dentadura desgastada en algunas partes. W. Koopers investigó en pueblos del Norte de Asia (especialmente los Ainos del Norte del Japón) que todavía en nuestros días realizan tales sacrificios rituales y descubrió que el oso elegido para el sacrificio, alimentado durante todo el año escrupulosamente, era acribillado con las lanzas y flechas en un combate de todos los jóvenes contra el animal. Para que la fiera no dañase a nadie se le limaban previamente los dientes. Esto, según el referido autor, es una supervivencia de un antiquísimo y milenario culto que se remonta al Paleolítico (17).

CREENCIAS EN EL MAS ALLA.

Los restos más antiguos demostrativos de creencias en el más allá o, al menos, de alguna forma de sepulturas,

son los cráneos del Sinantropus de Chukutien (400.000 a 300.000) pues, aunque sigue siendo objeto de discusión, la mayoría de los arqueólogos los interpretan como culto al cráneo, fruto quizás de la antiquísima idea de que la cabeza es el asiento o morada del alma, de la energía o de algún principio sustancialmente distinto y diferenciable del cuerpo. ¿Puede atribuirse tal creencia a hombres tan primitivos? Elia-de opina que " los sueños y experiencias estáticas y paraestáticas habían permitido reconocer mucho antes (del Neolítico) la existencia de un principio independiente del cuerpo" (18), principio que las lenguas modernas denominan " alma", " espíritu", "soplo", etc.

Multitud de datos apoyan las creencias psicopómpicas entre los hombre del Paleolítico. La costumbre de espolvorear de ocre rojo (sustitutivo ceremonial de la sangre) al cadáver demuestran la intención de dotarle de energía para una posible nueva vida. (En Chukutienya encontramos tal costumbre). En el paleolítico superior aparecen numerosos esqueletos que además están acompañados de numerosos objetos de adorno, especialmente conchas (símbolo de fecundidad, regeneración y en cierto sentido de fertilidad, asociadas a la vulva femenina). La misma postura fetal con que algunos neandertales fueron enterrados evidencia la creencia en la muerte como paso a una nueva vida. El que la muerte, para los hombres más primitivos, no era un estado definitivo, también lo demuestran los enterramientos orientados hacia el Este " indicando la intención de solidarizar la suerte del alma con el curso del sol, cosa que implica la esperanza de

un renacimiento", es decir, de una existencia ulterior en otro mundo" (19). ¿Qué sentimientos no despertaría la muerte de un ser querido entre neandertales cuyos muertos se encuentran en ocasiones rodeados de restos florales?; " a nadie nos cabe la menor duda - dice Alonso del Real - de que los neandertales enterraban incluso con honores heróicos... incluso diciéndose-lo con flores" (20).

En otras sepulturas se han encontrado objetos diversos, posiblemente de uso personal del difunto que, quizás, en cualquier caso demuestran, como dice Eliade, " no sólo la creencia en una vida personal más allá de la tumba sino también la certidumbre de que el difunto habría de proseguir su actividad específica en otro mundo" (21).

Esto da pie a pensar, como dijo Morgan, en un primitivo Derecho regulador de las actividades mágico-religiosas (22). Efectivamente si nos atenemos a la definición tomista del Derecho como "Ordinatio rationis ad bonum comunem a eo qui curan communitatis habet solemniter promulgata", es evidente que el hombre primitivo tenía capacidad racional para enunciar preceptos morales o religiosos. La finalidad de tales normas (religiosas) tendría consecuencias varias : integración o autocoexión de los miembros de la tribu, ordenación de sus variadas actividades, regulación de intereses, etc, pero, en cualquier caso es innegable el carácter social de las mismas. Finalmente, la promulgación solemne por quien está a cargo de la comunidad, tiene su equivalente primitivo en la legitimidad sagrada de toda norma como hierofanía o revelación de los dioses o antepasados míticos que la instituyeron como

modelo a seguir, incluso (aunque se verá más adelante) cualquier otra norma nueva será vista como reactualización de las antiguas, es decir, como una revelación de los dioses que se manifiesta a través de las ideas y gestos ejemplares de algunos hombres.

Trás de los " documentos" arqueológicos del Paleolítico se evidencia la antigüedad de los sentimientos religiosos, pero dentro de ellos, a su vez, se deduce la existencia de un primitivo " derecho" o conjunto de normas reguladoras de aspectos mágico-religiosos. Así la existencia de enterramientos y sepulturas lleva implícito un ceremonial funerario, probables respuestas, danzas rituales, alguna forma de luto, paralización de actividades sociales, la consagración de un cementerio o "lugar sagrado para los muertos", etc. y demás normas o usos (que hoy también están en su mayor parte regulados por la legislación civil, penal y administrativa). Tales enterramientos, como fenómeno religioso, pueden suponer también la existencia de un oficiante que los dirige, quizás un sacerdote o el mismo jefe del clan tribal, cuya legitimidad le es otorgada no porque sí sino en base a una costumbre o uso social. Derecho a officiar que nadie le puede arrebatarse sin sufrir la coacción que lleva el incumplimiento de todo " uso social", es decir, el rechazo de toda la comunidad, bien sea físico o psicológico.

LO QUE PUEDEN REVELAR LAS PINTURAS PREHISTORICAS.

No hay por qué desechar la idea de que algunas pinturas rupestres obedecen a una magia de fecundidad animal

que garantizase al artista mago una fuente inagotable de conocimiento. Sin embargo ahora se interpreta tal magia en su mayor parte como de fecundidad humana - las pretendidas " hembras preñadas resultan ser machos" (23). Es evidente que la intencionalidad de muchas pinturas es la de estimular procesos generadores; sin embargo pensamos que no necesariamente ha de ser una magia de fecundidad biológica (humana o animal) sino también de fecundidad vegetal, cultural, espiritual y, por qué no, cósmica. Las pinturas son símbolos, conceptos, y, como tales, asumen una función amplia y polivalente. Tanto sirve una representación de magia de fecundidad para estimular la reproducción del ganado como para ayudar a la fecundidad cultural del hombre (la inspiración del artista, por ejemplo) o la del mago con respecto a sus discípulos (fecundidad espiritual).

También se ha hablado de la magia de captura o de caza - muchos animales aparecen heridos por flechas o dentro de redes - es decir, la pintura haría las veces de condensador mental mediante el cual el artista-mago proyectaba su fuerza mágica creando un ambiente propenso a que se produjera la caza o captura deseada. Sin embargo hay que aclarar que autores como Macarius hacen notar que las mayor parte de los animales representados, son, curiosamente, los de más belleza, fuerza y espectacularidad, lo que le lleva a pensar que " no se trata tanto de si son animales buenos para ser comidos como de si son animales buenos para ser pensados" (24). Este es un hecho tan evidente que Levy-Bruhl ha llegado a afirmar que la preocupación del artista paleolítico cuando se topaba con

algún animal " no ha sido la fuerza física ni las propiedades visibles del mismo, sino más bien sus poderes invisibles y misteriosos" (25). Posiblemente el animal fuera interpretado como la encarnación o reactualización de una fuerza concreta y no por eso menos misteriosa, de la naturaleza. Leroi-Gourhan piensa que los animales representados en el arte rupestre representan cada uno una función determinada ya que observa una extraordinaria unidad y ordenación de las pinturas durante casi los 30.000 años en que se supone transcurrió el arte rupestre (26).

De esta manera se observa que "los pasillos repiten los mismos temas que son, asimismo, repetidos en los fondos y, con bastante frecuencia; complementados mediante animales peligrosos (oso, leon, rinoceronte...) " (27). Lo que lleva a deducir claramente a Leroi-Gourhan que " el arte paleolítico se nos presenta como sostenido por una ideología de carácter ciertamente religioso... de un conjunto de tradiciones que han madurado durante milenios y que han alimentado el arte de toda la Europa paleolítica" (28).

A. Marshack interpretó algunas de estas pinturas a base de rayas y puntos como registros de los días y fases lunares que " se han mantenido durante más de 25.000 años desde el Auriñaciense inicial hasta el Magdalenense tardío "(29). Y aunque la interpretación de tales pinturas como cálculos astronómicos sea incierta, lo cierto es que, para Eliade, "puede darse por sentado que unos 15.000 años antes del descubrimiento de la agricultura ya se analizaba, se memorizaba

y se utilizaba el ciclo lunar con fines prácticos" (30) lo que explica la importancia tan decisiva que en las antiguas mitologías paleolíticas tendría el simbolismo lunar (las aguas, mareas, la vegetación, la fecundidad, la mujer, la serpiente, etc.).

Sean o no las pinturas una forma de magia de fecundidad, de caza, de protección ... - posiblemente cumpla todos estos fines - lo que si es importante es que en cualquier caso, tales pinturas podrán interpretarse como apunta Eliade " en el sentido de una reactualización de una cacería primordial" (31) protagonizada por algún Dios, héroe o antepasado mítico, instituida como modelo sagrado digno de imitar. Esto se enmarca dentro de la concepción cosmogónica del mundo, según la cual toda actividad tiene un modelo previamente establecido por una voluntad superior. Los actos posteriores serán reales o sagrados en la medida en que se acerquen o no al arquetipo y, de hacerlo, será una reactualización o hierofanía del acto primordial, es decir, que la carga sagrada que desató el primitivo acto vuelve nuevamente a manifestarse produciendo semejantes resultados. Hay un modelo de caza, como hay un modelo de danza, como también habría una ley primordial que se reactualiza en diversas hierofanías jurídicas. Las pinturas, de alguna manera, actúan como catalizadores de ese proceso mágico desencadenante de energía a manera de un amuleto. Evidentemente la sacralidad o fuerza del dibujo se debilita con el paso del tiempo, por lo que es necesario renovarlo para que sus efectos no se debiliten. Así, Caro Baroja, entre otros, supone que las pinturas tienen una virtud fundamental a con-

dición de que se retoquen en la estación de las lluvias" (32), invocando a los antepasados para que carguen de nuevo de fuerza mágica tales pinturas que conmemoran un acontecimiento primordial. No sólo las pinturas sino que toda manifestación cultural, social o religiosa, ha de ser renovada cíclicamente para que no corra el peligro de agotar sus efectos.

La belleza de muchas de las pinturas prehistóricas demuestra una técnica depurada, difícilmente superable por un artista moderno. Los bisontes de Altamira, por ejemplo, son obra de verdaderos genios; esto ha llevado a muchos historiadores a afirmar, con toda lógica, la existencia de "escuelas de aprendizaje" o de "magos artistas" pues, de otro modo, no se explica la existencia de tales conocimientos estéticos. Y una escuela de "pintores" lleva implícita la existencia de una comunidad próxima con un mínimo de organización. Está admitido que varias cuevas con pinturas fueron utilizadas para reuniones en las que se danzaba al son de una música hoy desconocida (se han encontrado flautas de hueso en varias cuevas y huellas de pies humanos en posición de saltar), lo que demuestra también una forma de culto religioso al amparo de las pinturas y de la cueva. Probablemente esto haya que relacionarlo con rituales de iniciación en los que los jóvenes eran enseñados por los más adultos en las normas, costumbres y creencias mágicas de la tribu. No es absurdo afirmar que la caverna prehistórica fue el más antiguo antecedente de nuestras modernas escuelas, sólo que ahí el hombre paleolítico generalmente buscaba el lugar más inaccesible y escondido para poner en práctica sus conocimientos,

invocando y conjurando mil y una fuerzas invisibles por medio de esas pinturas que, tras haber sido dibujadas, eran desper-tadas o consagradas mediante un " ritual de apertura" para que dispensaran sus efectos.

En definitiva, las pinturas demuestran la existencia de un universo de ideas y creencias religiosas bastante cohe-rentes y complejas que, en algunos casos, evidencia " modelos primordiales", es decir, una concepción cosmogónica del mundo en la que los sucesivos planos son epifanías de un primer ni-vel que inspira a aquéllos. Concepción, como se vé, que apun-ta al más puro iusnaturalismo de épocas posteriores.

LA INFLUENCIA DE LA ECONOMIA PALEOLITICA EN LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO.

La idea generalizada entre los prehistoriadores era que durante el paleolítico las condiciones de vida del hom-bre fueron muy desfavorables. Sus desconocimientos técnicos impedían una producción que no satisfacía los niveles mínimos de subsistencia; acuciado por el hambre, la austeridad del me-dio y los rigores del clima, la incapacidad para almacenar excedentes de producción (la caza y recolección) obligaba al hombre primitivo a buscar alimentos. Sin embargo hay que hacer algunas matizaciones. Efectivamente la economía paleo-lítica produce por debajo de su posibilidades pero no por ello deja de satisfacer las necesidades incluso con exceso. M. Sahlins afirma que en las economías primitivas como en las del paleolítico, " todas las necesidades materiales de

la gente pueden verse satisfechas con facilidad, aún cuando la economía se desarrolle por debajo de su capacidad" (33). Es absurdo producir cuando las necesidades están cubiertas aunque los recursos se exploten por debajo de sus necesidades.

Esto, evidentemente no ocurrió en todas las épocas y niveles del paleolítico. Hubo tiempos de "vacas flacas" y de "vacas gordas" pero lo que llama la atención y es definitivo de la economía paleolítica en general, es que ya se en buenas épocas de exceso de recursos y en tiempos críticos, el régimen económico apenas varió. El hombre paleolítico, afectivamente, no ahorra, ni acumula excedentes de producción, no porque no sepa o no pueda sino porque no quiere. ¿Existen extraños factores ideológicos o mágicos que justifiquen estas prácticas? Se afirma que los pueblos primitivos son pobres, sin embargo vivían en la mayor abundancia. ¿Cómo puede ser esto? De nuevo nos inclinamos a pensar en factores culturales, no elementos técnicos o materiales exclusivamente. En este sentido Sahlins comenta que "la población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, pero no era pobre . La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas ni es sólo una relación entre medios y fines, es sobre todo una relación entre personas.... una relación de dependencia" (34). Pobre, dice el viejo aforismo, no es el que tiene poco, sino el que mucho desea. Es evidente que el hombre primitivo se satisfacía con poco y que necesitaba lo imprescindible para vivir, pero, además, los conceptos de pobreza, riqueza, comodidad, etc, son relaciones que única-

mente puede establecerse en términos comparativos. Se puede ser pobre con relación a algo o a alguien que es rico y ser a la vez rico con respecto a otros más pobres aún. (¿No dice el poeta que alguien recoge las hierbas que otro arroja como inservibles?). Puede afirmarse incluso, que el concepto de pobreza surge con la civilización, o mejor dicho, con las primeras culturas que incorporan a su repertorio de costumbres la acumulación de excedentes de producción, concretamente agrícolas. Acumulación que, en general, no se observa en los pueblos más primitivos. Por otra parte no ha de extrañarnos la poca ambición material para una mentalidad cuya principal y casi exclusiva preocupación fue estar a bien con los dioses a fin de que éstos les protegieran de enfermedades, propiciaran buena caza, garantizaran la fecundidad de las mujeres, etc; es decir, que los problemas que podrían ser aparentemente económicos (escasez de caza o acumulación de recursos) no son vistos propiamente como cuestiones económicas sino religiosas) ¿ Cómo podría explicarse, en otro caso, que el hombre paleolítico no haya variado sus hábitos económicos, aun cuando tenía todo a favor; capacidad intelectual, recursos, tiempo, etc. ¿Quizá no esté demás traer a colación ejemplos históricos más modernos como la civilización egipcia que, aun siendo agrícola y disponiendo de una capacidad técnica científica, en fin, intelectual, superior, aplicó sin embargo sus conocimientos en el campo religioso y no en la vida profana (no en vano las construcciones egipcias que quedan son, mágico-religiosas; templos, tumbas, pirámides, y casas del faraón). Sólo una alienación religiosa puede explicar la supeditación

de lo material a lo sagrado durante milenios y en semejantes circunstancias históricas.

Respecto a la inutilidad de almacenar los excedentes de producción, M. Sahlins, comenta que " no puede decirse que para muchos cazadores y recolectores el almacenaje resulta imposible... el almacenaje sería superfluo" (35), pues como opina también Yahgan y Gusinde, citados por Sahlins, " a lo largo de todo el año y con una generosidad casi ilimitada, el mar pone toda clase de animales a disposición del hombre que caza y de la mujer que colecta" (36). Resultaría, de otro modo, la prodigalidad de los comportamientos económicos de los cazadores paleolíticos, sólo explicables en la inclinación a consumir rápidamente todas las reservas de que disponen como si no dudaran ni un momento de poder conseguir más (37). Esto no significa, insistimos, que en el Paleolítico no sufría el hombre grandes problemas (de hecho hubo cambios climáticos y geológicos importantes), pero en cualquier caso ello no modificó su actitud mental básica ante el mundo. Los criterios de utilidad determinantes de la economía actual, son radicalmente distintos en el hombre paleolítico; por eso, creo que la explicación a la evolución de la civilización paleolítica hacia la neolítica no se encuentra en la aparición de descubrimientos técnicos o en el mejoramiento de los medios de vida, únicamente, sino en multitud de factores que, contemplados en su totalidad, obligaron al hombre paleolítico a adoptar otros comportamientos para subsistir, que a la postre, pudieron suponer cierto cambio de mentalidad. M.N. Cohen explica que la revolución neolítica

(desarrollo de la agricultura) se produjo por una presión demográfica que, unida a la escasez de recursos, obligó al hombre primitivo a generalizar la obtención de alimentos mediante la agricultura. La presión demográfica se define, según Cohen, como "un desequilibrio entre una población, los alimentos que elige y sus normas de trabajo, que obliga a la población a modificar sus hábitos alimentarios o a trabajar más (o que, si no se introduce un reajuste, puede llevar al agotamiento de determinados recursos)" (38). Muchos autores, en este sentido, coinciden en que el neolítico no se originó por el descubrimiento de la agricultura, pues esta ya se conocía desde hacía tiempo, sino en la necesidad de desarrollar nuevas técnicas de obtención de alimentos que paliaran el agotamiento de los recursos.

Habría que hacer un estudio psicológico profundo sobre el importante cambio que se operó en el pensamiento humano con la revolución neolítica y la aparición de los primeros núcleos humanos sedentarios hace más de 11.000 años. Hasta entonces la mentalidad predominante fue la del cazador - con su universo de mitos y creencias sobre la caza, la solidaridad con los animales, fiestas, sacrificios de las primicias, etc - cuyos sistemas económicos están en función de su milenaria forma de vida. El cazador tiene un sentido bastante restringido de la comodidad (por lo menos en comparación con el hombre actual); "sólo le interesa - refiere Sahlins - un equipo mínimo, y a veces ni siquiera eso; valora más las cosas pequeñas que las grandes; no trata de

reunir dos o mas ejemplares de una misma cosa... La presión ecológica se vuelve extraordinariamente concreta cuando hay que llevarla sobre los hombres" (39). Si la riqueza - hablando en términos relativos - del cazador paleolítico no es mayor que la de otras economías, no es cuestión de incapacidad sino de utilidad; el factor que determina la economía del cazador es la movilidad que le hace recorrer distancias enormes acompañado a las manadas de renos, elefantes, etc. El cazador podía elegir entre seguir a las grandes manadas de animales, o quedarse en un lugar concreto, o sea, que hay un "aumento de los costos si elige alejarse cada vez más en busca de elementos, disminución de los ingresos si se satisface con vivir con una cantidad menor de alimentos o con productos de inferior calidad que se encuentran a su alcance. La solución es, por supuesto, dirigirse a otros sitio"(40).

La economía paleolítica ni es pobre ni consiste en un régimen de subsistencia, ni desconoce la acumulación de excedentes de producción (de hecho se acumulaban otras cosas aparentemente inútiles para el hombre de hoy-conchas, dientes, cuernos - por tener un significado mágico) no es, en definitiva, un problema de ciencia o técnica, sino de mentalidad. Las ideas y creencias del cazador, formadas a lo largo de milenios y que configuraban sus mitos, leyendas, hazañas, en suma su religión, tenían su justificación en la venación de la presa. La caza, con toda probabilidad, era un rito - imitación ejemplar de una cacería primordial protagonizada por dioses o antepasados míticos - que formaban parte de sus esquemas culturales llevando aparejada complejas costumbres que

la infundían de un sentido ético (la mística del cazador) fuertemente sacralizado.

De tal suerte, solo una grave crisis pudo modificar la mentalidad del hombre cazador, obligándole a sustituir, a su pesar, las armas por la azada o el arado, y a cambiar el régimen económico de la "opulencia" por el de la "planificación económica". Y esta crisis no pudo deberse más que a la extinción radical de la mayor parte de los animales susceptibles de ser cazados. ¿Hemos dicho que fué esto a su pesar?.

Efectivamente, los pueblos " cazadores y recolectores gozan del nivel más alto de salud y nutrición y de mucho más ocio que la mayoría de los pueblos agrícolas" (41). Sin embargo estas circunstancias sólo pueden mantenerse mediante un control rígido de la densidad de la población y siempre y cuando el clima no sea adverso. Parece ser que después del Pleistoceno, Oriente Medio atravesó por un deterioro climático que originó la modificación de cosistemas y la extinción o migración de varias especies animales, lo que, junto a una mayor presión demográfica, determinó la aparición de nuevas formas de producción. El cultivo de cereales, alimentos de menor cantidad de proteínas y calorías proporcionales que la carne producto de la caza, es un trabajo que para iguales resultados que en la caza necesita del empleo de más tiempo y de más esfuerzo. Esto solo pudo darse, si interpretamos la etapa precedente al desarrollo de la agricultura como una crisis prehistórica en la producción de alimentos (42) en relación al crecido número de habitantes de un territorio.

LA REVOLUCION NEOLITICA.

El cultivo de cereales, determinante de la llamada revolución neolítica puede situarse en una época que corresponde a la última glaciación, mucho antes, por tanto de lo que generalmente se supone. Se ha descubierto en lugares de Asia, restos de guisantes cultivados, habas y raíces de plantas fechadas por el método del radio carbono en torno al 9.000 antes de C. En Jericó había hace 9.800 años variedades de trigo y de cebada. El cultivo del trigo se efectuaba hace 11.000 años en Nahal Oren (Israel) y en el valle del alto Nilo se ha excavado un poblado preneolítico de consumo de cereales de una antigüedad de 15.000 años (43).

Es posible que la "domesticación de las plantas" se hubiera producido mucho antes, pero por requerir más tiempo de dedicación que las actividades cinegéticas y constituir un alimento de peor calidad, no se practicase hasta que comenzase a escasear la caza. En esos momentos fué cuando probablemente el hombre alternó ambas actividades hasta que se apercibió de que sus campos de cereales atraían a los animales. La caza venía ahora al hombre, lo que por una parte produjo un incremento rápido de la producción de carne, pero de otra parte conducía inexorablemente al agotamiento de los recursos de caza de esa zona. La solución surgió ineludiblemente; la domesticación de los animales mediante el control del movimiento de grandes rebaños a los que se alimentaba con rastrojos de los campos de cereales. Se piensa que la domesticación masiva de animales no se hizo antes, no por fal-

ta de conocimientos sobre los mismos, sino por que no existían alimentos suficientes para mantenerlos hasta el desarrollo y dominio de las técnicas de cultivo pasivo (44). Con el desarrollo de la agricultura y de la ganadería, se produjeron otros avances culturales. Morgan señala el empleo de la piedra o el adobe a la construcción de las primeras ciudades y el descubrimiento de la metalurgia (45). Leroi-Gourhan en este sentido afirma que " lo que caracterizó esencialmente al neolítico es la implantación de nuevas relaciones entre el hombre y el medio natural... Son numerosos los procedimientos que entran en juego; sementera, creación de medios artificiales más favorables en la agricultura, irrigación, abono con estiercol..." (46).

Pero lo más importante de la revolución neolítica, fueron las consecuencias ideológicas, es decir, la creación de nuevas asociaciones simbólicas, la reforma producida en el pensamiento primitivo. Frente a la mentalidad derrochadora del cazador, que abandona los restos del animal, está ahora en sentido ahorrativo del agricultor que planifica con meses de antelación las cosechas y hace un cálculo de los frutos. Desde el punto de vista jurídico, será a partir del neolítico cuando comiencen a sentarse las bases de las nuevas concepciones del régimen familiar, herencia, transmisión de la propiedad, así como la aparición de grandes núcleos urbanos propiciará nuevas concepciones tradicionalistas del derecho y especialmente el descomunal desarrollo del tráfico mercantil, y del derecho que lo regirá.

Para la historia del pensamiento humano, el neolítico

marcó el declive de las sociedades de cazadores, y con ellas, del universo religioso y social del cazador. La retirada de los hielos supuso la migración de la fauna de las zonas reducidas del norte y consecuentemente la desaparición de la caza en bastas extensiones de terreno. El cazador tuvo que adaptarse a las nuevas circunstancias buscando alimento a través de la pesca y, posteriormente, del cultivo de cereales. Aún así, no todas las sociedades de cazadores pudieron adaptarse y asimilar las nuevas formas de la cultura agrícola. Eliade piensa que probablemente varios grupos humanos de cazadores que se negaron precisamente a asimilar las costumbres de los agricultores, fueron empleados como fuerza de defensa de estos contra los enemigos o las alimañas que mataba el ganado. Así pervivieron los clanes de cazadores y se asentaron presumiblemente las bases de las primeras bandas militares (si es que no existían ya antes); " los guerreros, los conquistadores y la aristocracia militar prolonga el simbolismo y la ideología del cazador modelo" (47), que pervive y florece de nuevo en las cofradías indoeuropeas de guerreros. La desaparición de animales susceptibles de ser cazados produjo una serie de consecuencias económicas importantes. Efectivamente, ello obligó a los cazadores a abandonar su sistema económico de "opulencia". La posibilidad de disponer rápidamente de alimentos que hacía inútil todo ahorro adquiere ahora otros matices; la dificultad o escasez de los recursos justifica la acumulación de excedentes de producción no solo para prevenir épocas críticas, sino también para poder intercambiar dichos productos por otros, es decir, el trueque adquiere ahora una importancia

inusitada no únicamente en su sentido religioso, sino también socioeconómico. El cultivo de la tierra obliga a los grupos humanos a asentarse definitivamente en un territorio (o al menos a permanecer algunos años mientras la tierra no agote su fertilidad), lo que, evidentemente, originará cambios , por ejemplo, en la propiedad mueble. Mientras el cazador solo transportaba lo imprescindible para ahorrarse peso durante las marchas siguiendo las manadas de animales, ahora los núcleos urbanos amplían la esfera de las propiedades muebles de uso personal. Por otra parte, las posibilidades de propiedad o posesión del territorio - ahora susceptibles de ser cultivado - toman otra perspectiva. Mientras en los más primitivos pueblos paleolíticos el territorio era una zona difusa y sacralizada que dispendía toda clase de bienes y en la que no se distinguían límites fronterizos más que en algunos casos (las " zonas de caza" de alguna tribu, " algunos lugares sagrados" dispuestos mediante el trayecto de las periódicas migraciones de la tribu,), paulatinamente el nombre va identificándose con el lugar en que vive, aprende a vivir de los recursos que le ofrece el subsuelo, en suma, comprende la utilidad de proclamar su soberanía sobre el territorio y defenderlo contra intrusos. La paulatina aparición de comunidades agrícolas y el desarrollo de los núcleos humanos en grandes ciudades, supuso un cambio en la mentalidad de concepciones sociales y jurídicas del derecho de propiedad. Desconocemos que sistemas de explotación agrícolas existieron (reparto de la tierra, explotación comunal, familias, etc), pero, en cualquier caso es evidente que surgieron diversas formas de aprovechamiento del

territorio frente al posible y más usual régimen patriarcal de las sociedades de cazadores, en las cuales la fuerza física, la destreza, el valor, etc, eran las virtudes más encomiables. El neolítico supuso una nueva organización del trabajo y especialmente un mayor protagonismo de la mujer, no sólo para el cultivo del campo, sino también por la aparición de nuevas asociaciones mentales y simbólicas que despertaron en el hombre las prácticas agrícolas. Así, el surco es asimilado a la vulva femenina, la semilla al semen, y los aperos de labranza al falo. La influencia de los ciclos lunares sobre el agua y la vegetación configuraran relaciones simbólicas con la maternidad y, en general, con lo femenino, lo ctónico y telúrico, como una hierofanía terrestre más, en fecunda unión (hierogamia) con el cielo en su aspecto masculino.

Es importante resaltar también el cambio religioso operado en el neolítico a propósito de los dioses soberanos. Los primitivos dioses celestes, de tipo varuniano (Uranos, Varuna , Ahura Mazda , Wotan etc) caracterizados por su pasividad y autosuficiencia, van a ser reemplazados por los dioses celestes activos (Zeus, Indra, Baal, Thyr, etc), combativos, cuyos atributos son el rayo y el trueno. G. Dumézil y M. Elíade (48) han desarrollado los aspectos jurídicos de estas distintas concepciones de los dioses soberanos. Mientras los dioses celestes varunianos, guardianes del orden cósmico, nunca han luchado por conquistar el poder ni se arrogan derecho alguno, porque lo han tenido desde el principio, y son justos y fuertes por sí mismos, los dioses celestes activos han conseguido el trono en virtud de esforzados combates, han alcanzado la categoría de reyes del mun-

do tras innumerables victorias. Los dioses uránicos son pasivos, gobiernan no por la fuerza sino por la magia, las estrellas son sus ojos vigilantes mediante los cuales ven y conocen todo lo que acontecen en el universo. Mediante sus mágicos poderes inmovilizan a sus enemigos, los encadenan y en todo caso nunca combatirán directamente, se disfrazarán o se volverán invisibles. Contrariamente el dios celeste activo combatirá siempre directamente y su arma será el rayo, la tormenta, la lluvia. Esto señala otra diferencia; mientras el dios uránico posee una fecundidad desmesurada, estéril, monstruosa o desordenada, el dios celeste activo será el fecundador por excelencia, está tras las tormentas, las lluvias, él fecunda la naturaleza y, por eso mismo, se simboliza por un toro cuyo mugido es el trueno. No es un dios cósmico sino biocósmico, esto es, fecundador.

En todos los panteones religiosos se observa que el dios supremo de corte varuniano, característico de las épocas míticas primordiales será sustituido paulativamente por el dios celeste fecundador que necesita del concurso de una diosa madre para generar vida (y no por autofecundación ni partenogénesis como anteriormente), y en general, demuestra la especialización del dios soberano en otro menos abstracto, más comprensible para el hombre. Desde el punto de vista jurídico, hay también notables particularidades. Los dioses varunianos mantienen el orden mediante fuerzas mágicas invisibles y obligan a los hombres a cumplir sus compromisos y juramentos mediante hilos, redes y ligaduras con las que sujetan o encadenan a quienes trasgreden el orden (eti-

mológicamente Varuna significa "atar" "cubrir"). Parece deducirse de los textos que describe los poderes terribles del dios soberano que los contratos primitivos se basaban más en la palabra y en el juramento sagrado de corte religioso, que en las formalidades escritas o ante testigos, es decir, la fuerza coactiva más primitiva fue el "temor divino". Por el contrario, los dioses celestes, fecundadores tendrán como arma el rayo y vigilarán el cumplimiento de la ley mediante leyes más concretas. El mismo dios celeste y solar Mitra Iranio significa etimológicamente "contrato" (en su sentido más amplio).

Pero el neolítico va a suponer otros cambios no menos importantes, así por ejemplo, mientras la tierra paría por sí sola (partenogénesis) sin embargo la agricultura y la ganadería surgirán de un mundo sexualizado en el que las cosas tienen su origen en una hierogamia primordial cielo-tierra.

Los periódicos ciclos naturales propiciarán también nuevas asociaciones religiosas; la primavera y el invierno, el verano y el otoño eran vistas como otras tantas dualidades naturales o reactualización de una dualidad primordial caos-cósmos que originó las de bien-mal, vida-muerte, justicia-desorden, etc. Igualmente el curso del espíritu es interpretado vegetalmente - la vida es como la flor del campo que renace continuamente - Elíade dirá que " la creatividad religiosa fué suscitada no por el fenómeno empírico de la agricultura, sino por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación (49).

Renovación que es un reflejo de otra operada a nivel cósmico y que afecta a la naturaleza toda, siendo lo vegetal una hierofanía más, entre otras.

El desarrollo cada vez mayor de los núcleos urbanos en torno a las grandes extensiones cultivables - las denominadas civilizaciones hidráulicas - favorecen las organizaciones de carácter complejo procedente del estado moderno, aparejado a la proliferación de cargos administrativos. Una inmediata deducción sobre estas primeras comunidades agrícolas es la existencia indubitable de relaciones comerciales, de contratos, de empleo y de mano de obra, en fin un derecho mercantil incipiente que, por supuesto, no puede separarse de consideraciones religiosas y morales. En cualquier caso, comienza en este punto la intervención del Estado y del derecho público en lo que hasta entonces habían sido asuntos privados. La coacción del derecho es cada vez, menos un asunto ético individual o familiar y más una competencia objetiva de la organización social. Desde cierto punto de vista, la desacralización del derecho o incluso de las sanciones, acompaña al crecimiento y desarrollo de la maquinaria estatal.

No se piense, sin embargo, que el paso del paleolítico al mesolítico y al neolítico supuso un radical cambio de mentalidad. Las nuevas asociaciones ideográficas fueron nuevas solo en cuanto a los motivos de inspiración, pero no en cuanto al contenido. La solidaridad, del cazador, por ejemplo con los animales cazados, no se convierte en una nueva forma de solidaridad, sino en una hierofanía más de la so-

lidad del hombre con los vegetales, que le obliga igualmente a vivir como propio el drama natural del renacimiento de la vegetación en la primavera, participando activamente en el misterio de la fecundación de los campos, estimulando las cosechas con hierofanías humanas y ritos propiciatorios de contenido sexual. Los antiquísimos sacrificios de las primicias de la caza que encontramos en el paleolítico, son, en el neolítico, sacrificios de las primicias de las cosechas. El alma, que antes encarnaba ocupando un cuerpo gestado en las entrañas de la tierra, sigue encarnando en un cuerpo que ahora es visto como el producto de la hierogamia hombre-mujer. La resurrección del alma, que antes encarnaba ocupando un cuerpo que ahora es visto como el producto de la hierogamia hombre-mujer. La resurrección del alma que antes podía estar inspirada en la trayectoria cíclica del curso solar o en la observación de las estaciones, es ahora sugerida por el renacer constante de los vegetales. El hombre seguirá intuyendo o sintiendo que tras ese mundo de dualidades enfrentadas y de contradicciones vitales, subyace una unidad básica, unas leyes generales y una tendencia natural al orden orientada por una voluntad superior. Que más allá de este juego de oposiciones existen unos modelos o arquetipos que inspiran la actividad toda del cosmo y por supuesto del hombre mismo, y que la adecuación o no de los actos o pensamientos humanos a tales normas universales, determina su razón de bondad y justicia. También el hombre seguirá sintiendo en su interior el drama de sus propias contradicciones y conflictos internos que los supone reflejo de otros a nivel cósmico

y se sentirá igualmente comprometido a colaborar y participar activamente en la consolidación del orden universal. Los desgastes cíclicos de la naturaleza, son padecidos también por el hombre, y la necesidad de renovación por el cósmos es también celebrada ritualmente por el hombre primitivo acompañando al renacer de la vegetación con la primavera. En suma, el hombre no es indiferente a los acontecimientos de la vida y trata de hacer que su existencia sea un homenaje de adhesión a las fuerzas conscientes y organizantes de la naturaleza, siendo su más firme empeño cumplir las leyes universales que operan a su través a modo de imperativos morales. En este sentido, el hombre es, en definitiva, una hierofanía jurídica.

NOTAS AL CAPITULO III.

- (1).- Esta rectificación es comentada y explicada por su discípulo Cazeneuve; " La mentalidad arcaica", Buenos Aires, 1967, p. 59 y 55.
- (2).- Alfonso Alvarez Villar, "Psicología de los pueblos primitivos", Madrid, 1969, p. 162.
- (3).- Juan Piaget, "El criterio moral del niño", Barcelona, 1971.
- (4).- Claude Lévi-Strauss, "El pensamiento salvaje", México, 1982, p. 12-17.

Para W.J.L. Saviile, "los indígenas dan sin ningún esfuerzo, los nombres de ciento diecisiete árboles, que comprenden treinta y siete árboles diferentes productores de frutos comestibles. Me dicen en poco tiempo los nombres de ciento diecinueve peces y de sesenta y nueve crustáceos comestibles que se recogen en los arrecifes o que se desentierran en la arena de las playas" (citado por Lévy-Bruhl, "El alma primitiva", Barcelona, 1974, p. 11.).
- (5).- Op. cit. p. 13.
- (6).- Ernst Cassirer, "El mito del Estado", Mexico, 1974, p.13.
- (7).- B. Malinowski, "Magia, Ciencia y Religión", Barcelona, 1982, p. 33.

- (8).- B. Malinowski, "Psicología de los pueblos primitivos", Barcelona, 1982, p. 70.
- (9).- Ibid.
- (10).- E. Cassirer, "Filosofía de las formas Simbólicas", Tomo II, México. 1978. p. 78.
- (11).- M. Eliade, "Imágenes y Símbolos", Madrid 1979. p. 189.
- (12).- Ibid.
- (13).- Mircea Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Madrid 1978, p. 22.
- (14).- Ibid.
- (15).- Op. cit. p. 240.
- (16).- Op. cit. p. 23.
- (17).- J. Maringer, "Los dioses de la Prehistoria", Barcelona, 1972, p. 119.
- (18).- Op. cit. p. 50.
- (19).- M. Eliade, op. cit. p. 27.
- (20).- Alonso del Real, "Nueva sociología de la prehistoria", Madrid, 1977, p. 254.
- (21).- Op. cit. p.27.
- (22).- Lewis Morgan, "La sociedad primitiva", Madrid, 1980, p. 172 y ss.
- (23).- C. Alonso del Real, op, cit. p. 231.
- (24).- Citado por C. Alonso del Real, op. cit. p. 248.
- (25).- L. Levy-Bruhl, "La mitología primitiva", Barcelona, 1978, p. 159.

- (26).-- A. Leroi-Gourhan, "Los cazadores de la Prehistoria", Barcelona, 1984, p. 144 y ss.
- (27).-- A. Leroi-Gourhan, "Símbolos, Artes y Creencias de la Prehistoria", Gijón, 1984, p. 343.
- (28).-- Op. cit. p. 344.
- (29).-- Citado por M. Eliade, op. cit. p. 39, y M. Harris, "Introducción a la Antropología General", Madrid, 1983, p. 149.
- (30).-- Op. cit. p. 39.
- (31).-- Op. cit. p. 34.
- (32).-- Julio Caro Baroja, "Los pueblos de España", Madrid, 1982, p. 42.
- (33).-- Marshall Sahlins, "Economía de la Edad de Piedra", Toledo, 1977. p. 55.
- (34).-- Op. cit. p. 52.
- (35).-- Op. cit. p. 45.
- (36).-- Ibid.
- (37).-- Op. cit. p. 14.
- (38).-- Mark Nathan Cohen; "La crisis alimentaria de la prehistoria", Madrid, 1984.
- (39).-- M. Sahlins, Op. cit. p. 48.
- (40).-- Op. cit. p. 47.
- (41).-- Marvin Harris, op. cit. p. 160.

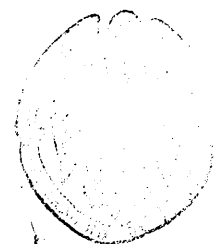
- (42).- Mark Nathan Cohen, "La crisis alimentaria de la Prehistoria", Madrid, 1984.
- (43).- J. Maringer, " op. cit. p. 184; M. Harris, op. cit p. 163.
- (44).- M. Harris, op. cit. p. 162.
- (45).- L. Morgan, op. cit, p. 109 y ss.
- (46).- A. Leroi-Gourhan y otros, "La prehistoria", Barcelona, 1982, p. 82.
- (47).- M. Eliade, op. cit. p.51.
- (48).- Vease M. Eliade, "Tratado de Historia de las religiones", p. 88 y ss;"Imágenes y Símbolos", Madrid, 1979, p. 101 y ss y de G. Dumézil, "Ouranos-Varuna", París, 1934, passim.
- (49).- M. Eliade, op. cit. p. 57.

CAPITULO IV
=====

LA IMITATIO DEI

"Debemos hacer siempre lo que los Dioses han hecho". (Satapatha Brahmana VII, 2, 1-4).

"Así hicieron los Dioses; así hacen los hombres". (Taittiriya Brahmana L, 5, 9, 4).



BIBLIOTECA
DE DERECHO

CAPITULO IV

No se ha reparado bastante en la importancia tan decisiva que ha jugado en la Historia del Derecho la capacidad remedadora del hombre. Desde los tiempos más remotos, el hombre, indefenso en medio del drama de la vida, ha pretendido anular su sensación de soledad frente al mundo considerando una parte más de la naturaleza junto a los demás seres, con quienes se siente unido por lazos de hermandad. Sólo integrándose en la naturaleza, solidarizándose con ella, viviendo sus ciclos y acontecimientos vegetales, que los pensaba como reactualización de otros sucesos a nivel cósmico, logró el hombre sentirse útil, partícipe y protagonista: ser, en suma, una voluntad más y no un extraño. Para ello buscó modelos que imitar, bien en la naturaleza, bien en las actitudes y hazañas de sus semejantes, que, en todo caso, interpretaba como revelaciones de algo sagrado que se

le mostraba con el fin de enseñarle. El hombre prehistórico, no sólo imita porque ello constituye la más básica y primitiva forma de aprendizaje, o porque su capacidad de inventiva es limitada y sea más fácil imitar los inventos que no volverlos a descubrir, sino también porque la imitación constituye un medio de participación con lo sagrado. Al imitar, el hombre primitivo se siente integrado dentro de la naturaleza (1).

Además, no existe otro medio de actuación que no sea la imitación de algo ya realizado, y de existir, sería antinatural, es decir, que el hombre primitivo no se reconoce como real sino en la medida que imita un modelo. Arquetipo que, como dice Eliade, se encuentra ya establecido desde el tiempo de los orígenes: "La mayoría de los actos que el hombre de las culturas arcaicas ejercita no son, en su mente, sino repetición de un gesto primordial ejecutado al principio de los tiempos por un ser divino o figura mítica. El acto tiene sentido tan sólo en la medida en que repite un modelo trascendente, un arquetipo" (2). Lo semejante produce lo semejante. Si las cosas son de una manera y no de otra, es -piensa el -hombre primitivo- porque en un tiempo lejano hubo unos modelos o precedentes. Tales modelos -afirma Levy-Bruhl- no sólo fundamentan la eficacia de las acciones humanas en cuanto que enseñan a imitar a los seres sobrenaturales sino que, además repiten un esquema de alcance cósmico en el que unas realida

des imitan a otras que, a su vez, derivan de modelos más primordiales. De esta manera -continúa el citado autor- sólo imitando tales gestos primordiales logra el hombre antiguo la sensación de participación mística con los acontecimientos de la naturaleza (3).

Cualquier actividad humana, desde la caza hasta la agricultura, pasando por la danza o las pinturas rupestres, -tienen un modelo mítico (4). Con ello se solidarizaba con la voluntad de los dioses y colaboraba en sus planes de ordenación del caos. No atenerse al modelo preestablecido no sólo convertía en ineficaz e infructuoso cualquier acto, sino que, además, constituía una falta o mancha ritual que ofendía a los dioses o a la naturaleza. La obligatoriedad del modelo o rito se justifica, lo hemos dicho, en que fue realizado por los dioses o Seres Sobrenaturales con su ejemplar actuación. Pero a esta "legitimidad" basada en el origen divino o sobrenatural se añade otra "legitimidad": la inmemorialidad del rito o modelo. Para el hombre primitivo -dice Radcliffe-Brown- toda actividad ha de atenerse a un modelo "porque ha sido adoptado desde tiempo inmemorial y todo otro imitado es erróneo y contrario a la costumbre y a la ley" (5). Pero lo importante de esta concepción primitiva es que aquella actuación que no observa un modelo o rito previo, es rechazada no porque sea injusta, inmoral, ilegal, antisocial o irreverente en sí, sino, que es injusta, inmoral, antisocial, etc. por

que no ha observado el arquetipo preestablecido por los seres superiores. Es decir, como apunta Ortega, para el hombre primitivo "el mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el mero hecho irracional -quiero decir material- de la vetustez" (6). Lo cual es una forma de legitimidad jurídica como cualquier otra. La antigüedad de una norma es, para el antiguo, la mayor garantía de su razón de justicia pues, si había sido aplicada durante años con buen resultado, ¿no significaba ello que tal norma participaba realmente de la sacralidad que se supone le fue conferida por los dioses en el momento de su promulgación? En definitiva, la perennidad o vitalidad demostraba su vinculación mágica con el momento "fuerte" de los orígenes (el tiempo en que fue creada por los dioses), que participaba de lo sagrado y, consecuentemente, que era digna de ser imitada.

No es este el momento para juzgar la eficacia o puerilidad de esta actitud primitiva; basta indicar que, gracias a este esquema mítico, el hombre interpretaba sus sufrimientos como reactualizaciones de los padecidos por los dioses creadores cuando batallaron contra las fuerzas caóticas (los dragones y serpientes de las mitologías), y sentía sus actividades más cotidianas como un constante reinicio de esas luchas primordiales, otorgándoles un sentido tras-

cendente que iba más allá de lo que nosotros podemos concebir. Gracias a ese sentido metahistórico de sus propios actos, los hombres -explica M. Elíade- "han podido tolerar desde siglos grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual, que siempre a carrea consigo una visión relativista o nihilista de la His toria" (7).

Las aspiraciones y éxitos personales eran atribuidos, en consecuencia, a la mayor o menor participación de cada ser humano con lo sagrado. Y, como hemos dicho, esa participación es producida por el acercamiento o imitación del hombre con su arquetipo más próximo (8). Ahora bien, cuando hablamos de imitación no nos referimos únicamente al burdo y mecánico remedo sino a una actitud consciente, es decir, la simple imitación no la habría servido de nada al ser humano si no fuera acompañada de la asimilación. Cuando se descubre una conducta u opinión ejemplar, de manera casi instintiva la persona que la percibe tiende a hacerla suya, a incorporarla a su repertorio de ideas o gestos y la adapta a su propia y personal forma de ser. La imitación consciente (la Imitatio Dei) es la asimilación de lo ejemplar, que aparece incluso desde la infancia: el niño reproduce las acciones -de las personas mayores -imaginarias o reales- con mejor o peor fortuna; ¿quien no soñó en su infancia con ser Superman, Flash Gordon, El Capitán Trueno o un Príncipe Invicto?

La simple imitación es una actividad con la que el hombre no aprende conscientemente nada nuevo. Mediante la asimilación, por el contrario, cada hombre recrea los actos ejemplares - convirtiéndolos en actos nuevos y personales, sin dejar por eso de ser ejemplares. Asimilar algo modélico es, de alguna manera, enriquecer el mundo, el propio mundo. Medítese acerca del poder que lo ejemplar o lo superior ejerce sobre los seres y se comprenderá hasta qué punto lo que uno es lo debe a su capacidad de asimilar lo excelente y de emular lo superior. Y será precisamente, lo que de óptimo hay en cada ser humano, lo que atraiga a otras personas a imitarle. Queda así zanjada la observación que hacía A. Posada a "las leyes de la imitación" de G. Tarde (sobre las que, dicho sea de paso, quizás no se haya reparado suficientemente) de que "la imitación no basta; hace falta además determinar el sujeto mismo que imita, por cuanto que imitar no es sustantivo sino una propiedad del alguien" (9). Efectivamente, los sujetos intervinientes en el proceso de imitación son el individuo ejemplar y la masa dócil, presta a emular. La imitación será más eficaz y productiva cuanto más ejemplar sea el acto protagonizado por el individuo en cuestión y más presta a emular sea la gente que la observe.

La consecuencia más notable de este asunto es que la asimilación de lo ejemplar mejora al ser humano, es decir, que la evolución de la humanidad depende de la capacidad para

reconocer y asimilar lo ejemplar. O como decía Ortega: "He aquí el mecanismo de toda sociedad: la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores" (10). Y continúa: "Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección transeunte, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos" (11). Esto viene a dar nuevos matices a la idea de Max Weber (12) de que el "sentimiento de obligatoriedad" de una conducta no proviene, en rigor, de la sugestión, inspiración o imitación que esta produzca en la gente, sino en el consenso o convención, de modo que el mismo derecho nace cuando una conducta es aceptada mayoritariamente por un grupo humano. Efectivamente, la inexcusabilidad de la norma o uso social proviene de su aceptación, pero, como indica Ortega, la aceptación está en función de la capacidad del grupo en ser dócil o emular las conductas innovadoras ejemplares. El consenso no es plausible sin ciertas dosis de docilidad, y ésta no tiene sentido si no es emulante, es decir, orientada a asimilar lo ejemplar. En definitiva, el consenso es una asimilación voluntaria.

LA EJEMPLARIDAD COMO ORIGEN DEL DERECHO

Hablar de la ejemplaridad de las leyes, supone, indetectiblemente, hacer mención de los hombres ejemplares que las han creado con su conducta. En varios lugares nos hemos referido a la importancia de las personas cuyas opiniones o usos ejemplares son aceptados por los demás como "opinión pública" o "usos sociales". A tales personas se les atribuye, desde antiguo, una mayor comunicación con lo sagrado. Por su puesto que la mentalidad primitiva no considera que todos - los hombres tienen tales cualidades; únicamente la poseen los dioses, los héroes, los antepasados y algunos hombres especialmente señalados por el destino (13). Su sacralidad es - tal que pueden retar impunemente a la muerte. Efectivamente, la evidencia de que una persona goza de la protección divina y está guiada por fuerzas sobrenaturales, es la de superar incólume una serie de pruebas en las que se arriesga la vida; si los dioses le protegen nada malo le sucederá. De hecho, muchos individuos habían de demostrar su sacralidad venciendo pruebas como las de combatir con animales salvajes, - salir ileso de las lanzas o flechas arrojadas contra ellos, etc. Hegel se adhiere a esa creencia primitiva cuando afirma que "sólo arriesgando la vida se obtiene la libertad" (14). Posiblemente no haya una admiración mayor que la que se siente ante un hombre que ha arriesgado su propia vida; en las sociedades primitivas esto confería a las personas una sacra

lidad indiscutible y especialmente relevante que las acerca-
ba a lo heroico. Sólo el héroe estaba, por ello, legitimado
para dirigir a otras personas, pues sus órdenes y demás ac-
tos eran interpretados como revelación de lo sagrado. De ahí
también que siempre, en las sociedades tradicionales, se ha-
ya rendido culto al heroísmo (en cuanto que es una irrupción
de lo sagrado en el mundo profano). Refiriéndose a la meta-
del guerrero, Jaeger describe la actuación de Aquiles como
"la heroicidad sobrehumana de un joven magnífico que prefie-
re, con plena conciencia, la ~~rutay~~ breve ascensión de una vi-
da heroica a una vida larga y sin honor rodeada de gozo y de
paz, el verdadero megalosichos (15).

Es inútil demostrar que la mayor parte de los adelan-
tos artísticos, morales, intelectuales, científicos, etc., se
deben a un reducido número de personas excepcionales (la in-
mensa mayoría de las líneas de pensamiento actual están de a
cuerdo en esto). Lo importante es insistir en que, el pensa-
miento primitivo, reconoce en tales diferencias de talento,
fuerza, habilidad, etc., un privilegio otorgado por los dio-
ses. Si, como dice B. Malinowski, "la magia coincide también
con el éxito, la habilidad, el valor y el poder mental perso-
nales" (16), ello es gracias a que tales cualidades son con-
sideradas dones divinos. Todavía hoy observamos entre las -
tribus más rudimentarias que al cazador más viejo y experimen-
tado se le otorga un prestigio especial y que la misma vejez

es considerada un título social. Esto es así porque se pensó que si una persona ha vivido más que las otras o posee más - dotes cinegéticas, ello obedece a que posee poderes especiales. Esto, dicho sea de paso, da una interpretación distinta de las costumbres tales como las del tatuaje y adorno de los guerreros: no son motivos ornamentales o intimidatorios exclusivamente, sino fundamentales señales de su fuerza sagrada demostrada en numerosas victorias (17). Si posee adornos no es porque sea más valiente, sino porque, al serlo de una manera más sobresaliente que los demás, Dios le protege y le acoge como uno de sus elegidos.

En un manual de sociología actual como el de S. Giner, puede leerse que "los hombres no son iguales. Por lo pronto existe un conjunto de desigualdades naturales: unos son fuertes y otros débiles, unos son inteligentes y otros necios, unos son lentos y otros ágiles. En el reino animal las diferencias de esta índole pueden crear en ciertas especies una jerarquía social"(18). Entre los hombres, actualmente, esta diferencia suele deducirse del prestigio, la propiedad, power, etc, lo que conlleva un tipo de estratificación. Sin embargo, en las sociedades más primitivas en las que apenas puede hablarse de propiedades, los únicos títulos son la inteligencia, la fuerza y el valor. Y no sólo la teoría funcionalista del mundo occidental trata de justificar la diferencia entre los hombres (también el psicoanálisis las explica

-no las justifica- en términos de mayor o menor identificación con el ~~in~~consciente colectivo) (19), sino que la misma concepción "igualitaria" marxista reconoce diferencias de "calidad" entre los hombres, lo que justifica el ejercicio del poder: "Educando al partido obrero -dice Lenin-, el marxismo educa una vanguardia del proletariado, capaz de tomar el poder y conducir a todo el pueblo al socialismo, capaz de dirigir y organizar el nuevo régimen, de ser maestro, el dirigente, el jefe de todos los trabajadores, de todos los explotadores" (20).

Ahora bien, reconduciendo el tema a su sentido más originario, vamos a eludir deliberadamente las ideologías modernas yendo exclusivamente al desconflictuado terreno del simple e ingenuo pensamiento primitivo.

EL DERECHO COMO INSTITUCIONALIZACION DE UNA CONDUCTA EJEMPLAR.

El punto de partida para desarrollar la teoría del Derecho primitivo, es (no puede ser otro) el hecho de la convivencia social. Al nacer en una familia o grupo humano se aprenden unos gestos, un lenguaje, unas creencias; en suma: una interpretación del mundo. Los individuos de un clan hablan, gesticulan y piensan de acuerdo a una serie más o

menos concreta de modelos sociales ya impuestos: los usos. Tales usos son imposiciones impersonales vigentes aceptadas por la sociedad. Incumplir una de esas normas sociales supone enfrentarse de una u otra forma a la "opinión pública". La coacción del uso, decía Ortega, "es toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social" (21). Un ejemplo: si alguien no respeta ese uso que es el lenguaje no puede comunicarse con los demás, por lo que se vé forzado a aprender una lengua so pena de vivir solitariamente. Hoy, si alguien no corresponde al saludo estrechando la mano a quien se la ofrece, trasgrede un uso social que conlleva la reprobación de los demás...

Ahora bien, ¿cómo se originan los usos? O más aún, ¿Cuál es el mecanismo por el que varios grupos humanos se constituyen en sociedad? El mecanismo ya ha sido enunciado anteriormente: es la asimilación por imitación. La ejemplaridad de una persona se propaga a las demás que la aceptan y adoptan como suya.

Hay una imitación básica -imitación animal- que es un mecanismo reflejo tan automático -dice Giddings- como la -reacción de una bola de billar que choca contra otra; "cada uno de los cuerpos en conflicto actúa como el otro... así, cuando dos hombres luchan, cada uno de ellos copia instinti-

yamente los golpes del otro" (22). Pero hay, sin embargo, otro tipo de imitación, que es a la que ahora nos referimos, que se caracteriza no sólo porque es más consciente, sino fundamentalmente porque tiende a reproducir los actos más acabados, bellos y perfectos. Ortega cita un ejemplo de imitación constructiva de la vida diaria: "Cuando varios hombres se hayan juntos, acaece que alguno de ellos hace un gesto ~~más~~ gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un tipo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo. Si los presentes tienen un temperamento más normal sentirán que, automáticamente, brota en su ánimo el deseo de hacer aquel ~~ges~~ to, aquellas palabras, de vibrar en pareja condición" (23). De tal suerte, la ejemplar conducta de un individuo (pre-uso) es aceptada como modélica por los demás y convertida en conducta pública (uso o costumbre), al igual que la opinión de un individuo considerada más acertada es convertida, con el tiempo, en "opinión pública". Por tanto, sólo solidarizándose con las conductas y opiniones ejemplares, únicamente asimilando lo óptimo, puede progresar el ser humano. O dicho de otro modo: el individuo evoluciona en la medida en que participa de lo ejemplar, es decir, en la medida en que emule lo superior de su entorno y sea dócil a los arquetipos.

Esta simple, pero contundente deducción del pensamiento orteguiano, se halla explícitamente contenida ya en los escritos de la más vieja, pero no por eso trasnochada, sociología, en las personas de G. Tarde y F. Giddings. Para este último, es claro que "un individuo imita necesariamente a otro, y un tercero imita necesariamente al imitador y así discurrendo hasta que la voluntad o una interferencia rompa el fin del proceso. Esto, sin embargo, no ocurrirá normalmente si la acción imitada es agradable y conduce de un modo manifiesto al desenvolvimiento y a la supervivencia" (24).

Las costumbres e idiosincrasia de un pueblo son, precisamente, la cristalización de una inveterada repetición de estos actos "afortunados", que se han enraizado en el cuerpo social llegando a alcanzar el carácter de definitorios de una nación. Tales son la lengua, los trajes folklóricos, procedimientos de edificación, etc. Las mismas leyes son, originariamente, imitaciones de una conducta ejemplar. Citando a G. Tarde, "el derecho y la lengua, es sabido que son cosas imitativas y rutinarias hasta el exceso" (25). La misma jurisprudencia es definida certeramente por G. Tarde como la imitación de un precedente jurídico (26). Efectivamente, si una conducta personal llega a ser considerada de inexcusable cumplimiento, se origina la costumbre, e incluso la ley. La ley puede ser definida, en consecuencia, como la institucionalización de una conducta personal ejemplar (27). y no únicamen

te la ley, sino que la mayor parte de las instituciones sociales tienen su origen en la ejemplaridad de individuos egregios. Efectivamente, la genialidad de un individuo, aceptada como pauta social, llega a conferirle cierto prestigio y honorabilidad que le legitima para dar directrices en la esfera de lo político, lo religioso, lo artístico, lo filosófico, etc. Dicho con otras palabras: "Un hombre eminente -enuncia Ortega- en vista de su ejemplaridad fue dotado por la muchedumbre dócil de cierta autoridad pública. Muere aquel hombre y su autoridad queda como un hueco social, especie de forma anónima que otros individuos vendrán a ocupar unas veces con mérito, otras sin él" (28). Con el trascurso del tiempo, ese hueco dejado por un individuo ejemplar y que ha sido ocupado por sus sucesores, llega a convertirse en una institución, una función social considerada útil y beneficiosa para toda la comunidad. Explica Ortega que, en este sentido, "las instituciones fueron originariamente el hueco que dejó un hombre superior con su generosa y creadora actuación. A veces, como en el caso de César, el nombre de la persona queda objetivado como nombre de la institución" (29). Efectivamente, y continuando con el ejemplo histórico de Julio César, a pesar de que en su época su actuación fue muy discutida hasta el punto de que ello le costó la vida, posteriormente se aceptó unánimemente como una vida ejemplar; "una generación más tarde -prosigue Ortega- la sociedad romana sintió como tal sociedad la necesidad de que alguien volviese a hacer lo que Cayo Julio César

había hecho. De este modo, el hueco que aquel hombre había -
dejado con su personalísimo perfil quedó objetivado, despersonalizado en una magistratura, y la palabra César, nombre -
de una misión individual, vino a designar una necesidad colectiva" (30). Si se estudiara a fondo el origen de la cultura humana se comprobaría hasta qué punto late todavía en el interior de la mayor parte de sus instituciones la conducta y opinión ejemplar de un antiquísimo ser humano. ¿Qué se quiere expresar de otro modo cuando se habla de ser un buen cristiano o un buen budista, sino el imitar la ejemplar conducta y doctrina de dos personas tan excepcionales para la humanidad como fueron Jesús y Sidharta Gautama? Refiriéndonos al tema - del Derecho podemos resumir, en conclusión, que ésta es la institucionalización de una conducta ejemplar que se considera de obligado cumplimiento, y que es Derecho precisamente por - cumplir los siguientes requisitos (31):

- 1) Que algunos hombres originen algunas ideas o principios - jurídicos a causa de sus opiniones o conductas ejemplares.
- 2) Que esas ideas sean propagadas y aceptadas por la comunidad como dignas de imitar.
- 3) Que su aceptación llegue a convertir esa conducta individual u opinión personal en norma social u opinión pública de obligado cumplimiento, cuya coerción fundamental se encuentra en la presión social.

Nacen así los usos sociales, originadores de las costumbres, y éstos, finalmente, pueden convertirse en Ley, es decir, en uso coactivo. El Derecho así concebido es, como dice H. Spencer, "una forma cristalizada de costumbres que tienen origen en la voluntad expresa o presunta de los antepasados... (o) en la de los muertos singularmente distinguidos" (32). Primeramente la norma jurídica es la consagración de una voluntad superior, ejemplar, inusual. Aquí radique quizás para el pensamiento primitivo, la base del Derecho: no es imprescindible la existencia de jueces ni de legisladores, pueden existir leyes aun cuando no existan instituciones que promulguen o castiguen su incumplimiento, ya que, anteriormente a los jueces y legisladores, existe la sociedad con "opinión pública", es decir, unos usos y vigencias, o por mejor decir, el comportamiento y las ideas ejemplares de unos hombres. Cuando un uso es aceptado mayoritariamente como expresión ejemplar de una voluntad superior, o sea, como una revelación de lo sagrado, y por ello considerado de obligado cumplimiento, es cuando podemos hablar de verdadero Derecho. Entonces, y sólo entonces, dedimos con Ortega que "podemos hablar en la plenitud del término Derecho, es decir, de norma vigente. No importa que no haya legislador, no importa que no haya jueces. Si aquellas ideas señorean de verdad las almas actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a las que se puede recurrir. Y esta es la verdadera sustancia del Derecho" (33).

INMANENTISMO DE LA IMITATIO DEI

Desde el punto de vista del pensamiento primitivo más riguroso, no es exacto afirmar que éste conciba al universo como algo totalmente organizado, sino que es más cierto decir que lo concibe como un ente con una tendencia natural al orden y, por eso mismo, en continua lucha contra la multitud de elementos inestables, contradictorios, duales, caóticos en fin que le arrastran a dejarse llevar por la inercia de la materia. Como fiel reflejo el hombre no se considera tampoco un ser acabado, integralmente justo y armónico, sino que tiene en sus actos y pensamientos una predisposición al orden y a la justicia. La lucha que enfrenta al orden contra la inercia del caos que acontece a nivel cósmico, es semejante, o más exactamente es una prolongación de la que se mantiene en el plano humano entre los valores morales de un lado y el desorden y la justicia por otro. El alma humana es, de alguna manera, un escenario donde se reflejan los acontecimientos del mundo. Las victorias de los dioses y héroes son compartidas por el hombre de semejante manera a como las mínimas victorias de cada ser humano sobre su caos primordial afectan y contribuyen a la consolidación del orden universal. Los actos humanos tienen pues una trascendencia insospechada. Desde este punto de vista se comprende que lo ejemplar esté en función de la capacidad del hombre en contribuir al afianzamiento del orden y la justicia en la mayor parte de los pla-

nos de la existencia. Cuanto más ordene y cosmifique su propio mundo, más cerca estará de cumplir con el deber moral humano y de encarnar el arquetipo heroico. De ahí que toda actividad ejemplar es, por definición, la encaminada a restaurar cualquier tipo de orden. Ahora bien, como el orden es últimamente cierta relación de las cosas entre sí de acuerdo a un modelo preestablecido por la voluntad divina, se sigue de esto que lo ejemplar -y desembocamos en lo mismo- es últimamente la imitación de Dios cuando inició por primera vez la ordenación de caos primordial.

Toda actividad ordenadora es, de suyo, ejemplar y, por eso mismo, una Imitatio Dei. Eso explica el por qué toda hazaña o acto humano de una mínima trascendencia refleje siempre un esquema semejante. ¿Por qué la vida de los héroes -cosmizadores, legisladores, fecundadores, etc., aun siendo de diferentes épocas y lugares geográficos se parece tanto?, ¿por qué también la misma actividad de los dioses reproduce análogo esquema de conducta?, ¿cómo es posible que, incluso hasta las instituciones o ritos que pretenden colaborar en la ordenación del caos reflejen idéntico esquema? Desechada una explicación sociológica (34) del problema, en la actualidad parecen gozar de cierto crédito las porturas psicoanalíticas nacidas a la sombra de Jung. A pesar de las imprecisiones de la excesiva generalización que las tesis psicoanalíticas cometieron en sus inicios, especialmente respecto a las interpre

taciones exclusivamente sexuales, será a partir de Jung cuando se corregirán estos errores de perspectiva. El mismo Jung dirá que "nuestras disquisiciones ponen de manifiesto que, si bien el término lóbido introducido por Freud en modo alguno - carece de connotación sexual, debe rechazarse una definición exclusiva y unilateralmente sexual de este concepto... La teoría sexual de los automatismos psíquicos es un prejuicio insostenible" (35). Ya Eliade había señalado (36) que la sexualidad no se encuentra nunca en estado puro, sino que es una función polivalente cuya clave más amplia y radical es la cosmogónica. Aun así, hay elementos en la teoría psicoanalítica de una actualidad indiscutible, sobre todo en lo que al estudio en los temas míticos de implicación jurídica se refiere.

El psicoanálisis, a través del estudio de la psiquis - de miles de sujetos, ha podido comprobar que a pesar de la aparente variedad de experiencias humanas, frustraciones, argumentos oníricos, etc., existen unos elementos reiterativos cuya interpretación guarda una unidad asombrosa. Afirman los psicoanalistas que esto obedece a que por encima d por sobre el alma humana colectiva (inconsciente colectivo) que guarda todas las experiencias del pasado y, posiblemente, ciertos eventos del futuro (una suerte de arquetipos psicológicos), de modo que la actividad genéricamente humana al llegar a determinado umbral psicológico, tiende a reproducir un esquema innato de conducta. A parte de la profusión de matices dados por

las diversas escuelas psicoanalíticas (que las hay y muchas). lo cierto es que la conclusión fundamental del psicoanálisis viene a ser que hay algo en el hombre que está dado de antemano, algo que quizá no pueda ser localizado y definido pero que, en todo caso, forma parte de su más íntima esencia. No en vano afirmaba Jung "que ni la ley moral, ni la idea de - Dios ni religión alguna le han llegado al hombre jamás del - exterior, como caídas del cielo; al contrario, el hombre, - desde su origen, lleva todo esto en sí, y es por ello por lo que extrayéndolo de sí mismo lo recrea siempre de nuevo" (37). Numerosos psicoanalistas se inclinan a creer que ello se debe a que las experiencias vitales de un hombre son heredadas por sus sucesores a través del código genético. Sin embargo, esta interpretación biológica es desechada por el mismo Jung cuando reconoce al hablar de los arquetipos, modelos o "imágenes primordiales" -como él los llamaba- que "sería un absurdo suponer que tales representaciones variables fueran hereditarias... No tienen origen conocido y se producen en cualquier tiempo y en cualquier parte del mundo" (38). Decididamente el psicoanálisis recurre al inconsciente colectivo, especie de acumulador de las experiencias humanas vividas en el presente y quizá parte de las por venir, que en este sentido se semeja mucho al alma grupal y el mundo de las ideas de las escuelas platónicas tradicionales que luego aparecerán en el iusnaturalismo. La conclusión más inmediata de este trascendente hecho es que la base de las Instituciones -

más fundamentales (la religión, la moral y con ella el Derecho) no son un invento cultural o artificial, sino la exteriorización más o menos afortunada de ciertos esquemas de la conciencia. De la experiencia e investigación resultantes de esta circunstancia, Eliade ha llegado a afirmar resueltamente que "lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura, el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar alimento, ejercer la sexualidad, trabajar, son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser -o más bien hacerse- hombre, significa ser religioso" (39).

Como se vé, la postura jurídica más aproximada a esta concepción de la inmanencia de lo humano sagrado es, en términos generales, el iusnaturalismo, en cuanto que también afirma la existencia de unos valores o modelos de conducta objetivos independientes de cualquier moda o condicionamiento histórico, informadores o inspiradores del quehacer humano ejemplar. Existen, por supuesto, diferencias entre el iusnaturalismo y el psicoanálisis: el primero afirma la preexistencia de los valores morales o jurídicos con anterioridad e independientemente de la voluntad del hombre; el psicoanálisis los considera originados mediante la experiencia humana colectiva de siglos. El iusnaturalismo otorga un carácter moral al Derecho natural y afirma su atemporalidad o eternidad; el -

psicoanálisis, por el contrario, prescinde de connotaciones morales y prefiere hablar de valores históricos, cuya diferencia, si no eterna, si al menos es de larga duración. No obstante estas diferencias, ambas concepciones coinciden en que el hombre actual viene al mundo con un universo anímico prefigurado, básicamente análogo para todos los hombres, que se proyecta en sus ideas y actos originando la moral, los mitos, las ideas políticas, religiosas, artísticas, científicas, etc. Pero no todas estas creaciones humanas alcanzan la categoría de ejemplares; sólo lo hacen aquellas que se acercan más a esos modelos inconscientes; o por decirlo de otra manera, aquellas que son la proyección de los niveles más cualitativos del alma humana. El mismo Jung admitía niveles en el inconsciente colectivo. Eliade y otros autores prefieren hablar del supraconsciente o transconsciente colectivo como la zona superior del alma humana donde se atesorarían las experiencias más importantes y que sería lo que más comúnmente se denomina alma o espíritu. En definitiva, la ejemplaridad estaría en función de la mayor o menor participación de las ideas o actos humanos con los niveles más superiores de la conciencia, siendo allí donde residen y de donde se deducen esos modelos o arquetipos.

Donde se aprecian más claramente las creencias arcaicas de la participación e imitatio es a través del estudio de los mitos y leyendas de inspiración y secuencia cosmogó-

nica en su última época histórica. Son los mitos griegos, mésopotámicos, hindúes, egipcios, etc., los que, como postrer eslabón de las concepciones cosmogónicas de la vida, nos evidencian los esquemas ideológicos y las estructuras psico-mentales del hombre primitivo de la época paleolítica e, incluso del neolítico. Por supuesto que los esquemas de la mitología tradicional no son los arcaicos a los que nos referimos, pero son su producto o consecuencia final, a través de la cual se pueden deducir elementos comunes a sus antecesores. En cualquier caso, tanto los esquemas míticos posteriores y tradicionales (el griego, hindú, etc.) heredaron de los esquemas míticos arcaicos lo esencial: la secuencia cosmogónica en la que unas "realidades" dan vida o justifican otras "realidades" por "imitación" o reflejo, a las que se puede acceder por participación, y cuyo resultado final es la cosmización de un proceso o la entronización de una modalidad del orden y de la ley. No ha de extrañarnos que tales ideas derivadas de la concepción cosmogónica de la existencia, se arrastren desde la prehistoria, pues autores como Otto Huth y C.W. von Sydow (40), sitúan el origen mismo de los cuentos infantiles (mitos popularizados) en pervivencias de religiones megalíticas basándose en la identidad de argumentos religiosos y literarios. Eliade y De Vries (41) señalan igualmente la extraña semejanza de los motivos míticos y los prototipos humanos heroicos en casi todo el planeta, recurriendo a las contribuciones de Jung (el arquetipo como estructura del inconsciente

colectivo). Vuelve aquí a reconocer la importancia del psicoanálisis para el estudio de la mentalidad primitiva.

Por otra parte, el pensamiento arcaico, sustentado en la concepción cosmogónica de la vida (participación + imitatio) va a proporcionar esquemas de conducta no sólo en el plano mítico, sino que su dialéctica rezuma en todas las instituciones primitivas. Sintéticamente, las aplicaciones o derivaciones del mito cosmogónico son las siguientes:

- 1º) La concepción basada en el mito cosmogónico origina unas creencias e ideologías políticas determinadas, basadas en los principios del isomorfismo tales como Dios=Rey , Ley Divina=Ley Humana, Cosmos=Ciudad, etc. (42).
- 2º) Configura una ética peculiar basada en las ideas de participación por imitación de las conductas ejemplares y una pedagogía y aun estética, muy preocupada por los aspectos formales de la vida.
- 3º) Proporciona una visión cíclica de la vida y de la naturaleza en la que los valores o "realidades" primordiales se reactualizan y alternan periódicamente a través de todos los planos de la existencia (caos-cosmos, primavera-invierno, bien-mal, fecundidad-esterilidad, luz-oscuridad, etc.)
- 4º) Reflejo de esta concepción cosmogónica de la existencia es el que las secuencias que la componen, servirán como

fieles modelos de las pruebas en las iniciaciones tribales, de tal manera que lo relatado en los mitos cosmogónicos será realizado físicamente (ceremonialmente) por el candidato o novicio.

5º) Inspirarán, en fin, todas las instituciones primitivas, entre ellas, por supuesto, la Ley.

En otro trabajo (43) hemos demostrado que la Ley, para el pensamiento primitivo, es la reactualización de una Ley primordial revelada in illo tempore por la divinidad; Ley que no es sino la institucionalización de la ejemplar hazaña de Dios cuando combate contra el caos. Es decir, que la primera Ley del cosmos es una forma sagrada de comportamiento; en suma, un rito: el rito cosmogónico. También habíamos señalado la similitud de los temas heroicos a lo largo de las mitologías universales, deduciendo en ellas un esquema que invariablemente presentaba como un último punto el culmen o zenit de la carrera heroica: la cosmización. Efectivamente, el héroe es tal en cuanto participa de los planos cosmizadores de la divinidad, ordenando, civilizando, legislando, etc. Así Rómulo funda Roma, Habis da leyes al pueblo tartésico, Apolo funda Delfos, Perseo entroniza mediante su hierogamia con Andrómeda una nueva dinastía de héroes entre los cuales nacerá Heracles, el unificador de Grecia, Osiris otorga leyes a Egipto, Arturo unifica Inglaterra, Sigfrido redime a

los Welsungos, Noé inaugura una nueva era para una nueva humanidad, Moisés da leyes a los hebreos, etc. En todos los ejemplos la culminación del ciclo heroico representa la apoteosis del orden cósmico vigente, la restauración de las antiguas leyes o la aparición de unas nuevas otorgadas por el joven Dios o héroe victorioso. En cualquier caso y en definitiva, la ley viene originada como síntesis final de un proceso cosmizador en el que se han enfrentado dos dualidades irreconciliables.

La Imitatio Dei es el mecanismo esencial en todos estos esquemas. Los hombres se inspiran en los héroes tratando de emular sus hazañas para llegar algún día a ser ellos mismos los héroes. A su vez, los héroes imitan a los dioses para convertirse en tales y los dioses no hacen sino repetir, según su particular tónica, el modelo cosmogónico primordial protagonizado por la ejemplar y sagrada hazaña del Dios soberano cuando llevó a cabo su obra maestra: la cosmización del cosmos para generar el mundo.

Desde el punto de vista jurídico, este mecanismo de la Imitatio Dei que puede descubrirse en todos los procesos evolutivos naturales (biológicos, psicológicos, mentales y espirituales) tiene, como se ha visto, una importancia decisiva en la conformación de las leyes dentro de los pueblos primitivos. Las conductas u opiniones ejemplares considera-

das útiles son imitadas dando origen al uso, difuso al principio, pero generalizado después. De la mayor o menor oportunidad o vigencia social de un uso depende que sea considerado de inexcusable cumplimiento y, por tanto, convertido posteriormente en costumbre o ley.

Actualmente suele diferenciarse la moral de la Ley - fundamentalmente porque mientras en la primera la coacción - no es a penas social sino individual (deber personal), la ley es un deber socialmente impuesto. La única coacción de que dispone la norma moral se realiza a través de la propia conciencia que, en cada instante, determina la bondad y maldad de las propias acciones, omisiones y pensamientos, pero que en cualquier caso tienen una trascendencia social mínima. La Ley no se inmiscuye en los pensamientos de las personas ni - los actos valorables moralmente, excepto cuando éstos afectan a la moral pública. Sin embargo no hay que insistir mucho en que, para el pensamiento primitivo, la esfera personal y la colectiva, es decir, lo moral y lo legal, están tan íntima - mente relacionados que en la mayor parte de los casos se identifican. Para el primitivo una ley es moral tanto como una norma moral es un precepto jurídico. Y es irrelevante que la vulneración de la norma moral-legal se haga individualmente (pensamiento inmoral, por ejemplo) careciendo de efectos en la moral pública, pues la falta, pecado o delito existe de todas maneras. Esta concepción integral del Derecho y la moral

del pensamiento jurídico tiene una de sus explicaciones en el sentido inmanente de la justicia. Frente a la concepción actual de las conductas anti-jurídicas, que únicamente lo son en cuanto perjudican a un tercero, el antiguo estima que lo anti-jurídico puede darse en la esfera restringida de lo personal. Si un hombre odia a otro, si ofende mentalmente a los dioses, si desea la muerte de un vecino o una propiedad ajena, tal pensamiento es delito aun cuando no llegue a objetivarse en actos. Admitir lo contrario sería tener una idea materialista de la justicia que fomentaría la hipocresía en las personas. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que se transgrede un orden moral establecido previamente por Dios o los dioses. Orden que aparece en numerosas hierofanías de la existencia, el mismo ser humano guarda dentro de sí los esquemas morales impresos dentro de su conciencia: lleva dentro de sí una posibilidad heroica y una posibilidad draconiana. Si durante la propia existencia el ser humano no despierta al héroe que lleva dentro y no se enfrenta a su dragón, si no trata de cosmizar sus experiencias y sublimar su caos interior, incurre en la mayor inmoralidad posible: traiciona su deber moral de colaborar en la ordenación del cosmos imitando a los héroes y dioses. Cualquier pensamiento ilícito o inmoral, aunque no trascienda de la esfera mental personal, tiene sus consecuencias y será sancionado, no por un juez humano sino por el destino o fatun. Esto es la justicia inmanente: todos

nuestros actos, lícitos o ilícitos, de la clase que sean, afectan o no a terceros, repercuten en cierta situación global del cosmos y son debidamente castigados o premiados por una voluntad superior que vé más allá de los ojos humanos.

¿Qué es lo ilícito o inmoral? La licitud o moralidad está, para la mentalidad primitiva, en función de la concordancia de los actos o pensamientos humanos con los modelos creados por los héroes y dioses. Un acto es más moral en la medida en que se acerca fielmente a lo realizado por un dios o héroe; o dicho de otro modo, en la medida en que no se practica la Imitatio Dei, deja de cumplirse con el propio deber y se incurre en inmoralidad. El hombre que no cumple su destino deja de ser, sólo existe, vejeta. En conclusión, el hombre que no imita a un héroe deja de ser, el héroe que no imita a un dios deja de ser, el dios que no imita a la divinidad soberana, deja de ser. Sólo en la medida en que se cumple con el deber, esto es, se imita o emula lo ejemplar, se llega a ser.

¿Dónde están estos modelos de conducta? No es ni siquiera necesario para el hombre primitivo, buscar en el exterior modelos a seguir (aunque los relatos míticos, las epopeyas heroicas ayudan a ello más de lo que se supone), ya que la propia conciencia humana es un reflejo del cosmos, una imago mundi. Las contradicciones del universo, sus batallas,

sus niveles de fuerza, etc., están potencialmente impresos - en el ser humano. Es decir, que cada ser humano posee unos - modelos innatos de conducta, una escala moral universal. Cada hombre tiene, según la evolución de su conciencia, una idea más o menos clara del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Y es precisamente a través de la Imitatio Dei como el hombre primitivo cree que puede activar o potenciar tales esquemas morales. En última instancia la autodisciplina, la capacidad de cumplir con el propio deber, lo que sentimos - que coincide con el proyecto vital que somos, es lo que determina la moralidad de las acciones. "Llega a ser el que eres", decía Ortega; y somos no lo que ahora creemos ser, sino que nuestra más profunda esencia y mismidad es el héroe en que consistimos. Porque el héroe, la verdadera aristocracia, es la de los deberes, no la de los derechos; es la capacidad de autoexigirse el cumplimiento de los deberes que la conciencia nos da. O como el hombre primitivo diría: el cumplimiento más leal posible de la Imitatio Dei.

Tras el pensamiento jurídico primitivo se encuentra, pues, el mecanismo de la Imitatio Dei, justificado por la meritocracia (en su sentido etimológico más estricto) como ideología.

NOTAS AL CAPITULO DE LA IMITATIO DEI

- 1) Julio Caro Baroja, "Los pueblos de España", Madrid, 1.981 p. 28. La imitación, en cuanto participación mística, es posiblemente el concepto más importante dentro de las escuelas antropológicas surgidas a instancias de Levy-Bruhl respecto al estudio de la mentalidad primitiva. Véase de J. Cazeneuve, "La mentalidad arcaica", Buenos Aires, 1.967.
- 2) Mircea Eliade, "Tratado de Historia de las religiones", Madrid, 1.981, p. 56.
- 3) Lucien Levy-Bruhl, "La mitología primitiva, Barcelona, 1.978 p. 170 y 174.
- 4) Mircea Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Madrid, 1.978, p. 34 y "El mito del Eterno Retorno", Madrid, 1.983, p. 34.
- 5) A.R. Radcliffe-Brown, "The Andaman Islanders", Cambridge, 1.922, p. 399. Semejante idea también la desarrolla tomando como ejemplo algunas tribus australianas primitivas en "Structure and Function in Primitive Society", London, 1.952, p. 166 y ss.
- 6) J. Ortega y Gasset, "El ocaso de las revoluciones, O.C. III, Madrid, 1.923, p. 211-212.
- 7) Mircea Eliade, "El Mito del Eterno Retorno", p. 139.
- 8) Tenemos datos demostrativos de que en civilizaciones como las desarrolladas en Mesopotamia, este arquetipo humano era una suerte de dios personal, (Para H. Frankfort, "El Pensamiento prefilosófico en Egipto y Mesopotamia", Madrid 1.980, p. 266 y 267, pudo ser originariamente "la personificación del éxito y de la aventura personal") es decir, la parte superior o sagrada que cada hombre lleva consigo. Debió de ser ello importante pues cada ser humano tenía un dios personal (arquetipo o ejemplo a seguir) ya que, en otro caso, según los mismos textos mesopotámicos "sin con

tar con un dios personal el hombre no puede ganarse la vida" (Op. cit., p. 266).

- 9) G. Tarde, "Las transformaciones del Derecho", Madrid, s/d, p. 267, en nota a pie de página.
- 10) J. Ortega y Gasset, "Obras Completas", III, p. 103 y ss. El subrayado es mío.
- 11) Ibid.
- 12) Max Weber, "Economía y Sociedad", México, 1.944, p. 314-315.
- 13) Mircea Eliade, "Tratado de Historia de las Religiones", p. 44.
- 14) G.W.F. Hegel, "Fenomenología del Espíritu", Madrid, 1.982 p. 365, que posiblemente inspiraran las conferencias pronunciadas por T. Carlyle y publicadas bajo el nombre de "Los Héroes", en una de las cuales puede leerse: "El corazón del hombre no abriga sentimiento más noble que este sentimiento de admiración por uno más alto que nosotros mismos... Sobre ello se asienta la religión; no el paganismo solamente culto a lo heroico, rendida y profunda admiración; ardiente, ilimitada sumisión hacia otra más alta, más noble y más divina forma de hombre". Barcelona, 1.906, p. 26.
- 15) Werner Jaeger, "Paideia", I, Buenos Aires 1.982, p. 27.
- 16) Bronislaw Malinowski, "Magia, Ciencia y Religión", Barcelona, 1.982, p. 98
- 17) Ernst Becker, "La lucha contra el mal", México, 1.977, p. 77. Aquí desarrolla también la idea de que la adhesión inspirada por estos caciques o líderes, obedece en gran parte a la creencia de que seguir a tales personas conlleva participar de su fuerza y éxitos, así como de la inmunidad de que gozan.
- 18) Salvador Giner, "Sociología", Barcelona, 1.974, p. 142.
- 19) R.V. Sampson, "Igualdad y poder", México, 1.975, p. 51.
- 20) Lenin, "Estado y Revolución", Roma, 1.954, p. 30. Para el

marxismo, el culto al líder es un invento del capitalismo que adquirió su expresión ideológica con la figura de Robinsón Crusoe, imagen estimuladora del individualismo como modelo de comportamiento del joven capitalista, el nuevo Alejandro, Gengis Kan o Napoleón de la industria. A este respecto, véase de L. Kraeder, "Antropología Política", Barcelona, 1.982, p. 121 y ss. Contra la opinión de F. Galton, W. James, F. Boas, R. Linton, etc., L.A. - White criticaba la importancia dada al individuo sobre los acontecimientos históricos, quizás dejándose llevar por una excesiva influencia del marxismo. En cualquier caso, él mismo reconoce la existencia de hombres más dotados que los demás, quienes en circunstancias históricas propicias podían protagonizar personalmente sucesos de trascendencia mundial. Sobre este asunto relativo a si son los genios quienes hacen historia o es la historia quien produce los genios, puede verse el ya tradicional estudio de White, "La Ciencia de la Cultura", Barcelona 1.982, p. 185 y ss.

- 21) J. Ortega y Gasset, "Obras Completas, XI, p. 265
- 22) F. Giddigns, "Principios de Sociología", Madrid s/d., p. 140.
- 23) Ortega y Gasset, "Obras Completas", III, p. 103
- 24) F. Giddigns, op. cit. p. 149
- 25) G. Tarde, "Las transformaciones del Derecho", Madrid, s/d. p. 312. Esta idea supone que la imitación de costumbres desemboca paulatinamente en la unidad sociocultural y aun política, como el mismo Tarde defendía (p. 78 de la op. cit.). Realmente esto es lo que ha sucedido en las últimas décadas, por ejemplo, en el mundo occidental, que ha homologado criterios económicos, políticos, culturales, etc. El peligro de este proceso es que no sólo se imita lo ejemplar, sino también lo vulgar, que es lo que acontece cuando, según Ortega, no hay una minoría egregia,

ni masa dócil.

26) G. Tarde, op. cit. p. 286

27) Olivecrona, bajo el epígrafe "La imitación como fuente de normas", plantea en su obra "El derecho como hecho" (Barcelona, 1.980), p. 104, cómo el Derecho es, originariamente, un uso o costumbre que paulatinamente va formando parte del sustrato o acervo ideológico cultural de una comunidad. El que esa costumbre o uso se convierta en Derecho no depende, para el mencionado autor, de que exista o no el Estado; tal problema es "cuestión de terminología" ya que aun sin Estado, hay jueces a los que, entre los pueblos primitivos, se les concede la facultad de decidir en base a los precedentes mediante sentencias (que luego serán recopiladas en codicillos)

28) Op. cit. p. 106.

29) J. Ortega y Gasset, "Obras Completas", IV, p. 365. Aunque aclara a renglón seguido que "a un siglo de apasionado institucionalismo tendrá que seguir otro movido por tendencias inversas, el cual, de las instituciones retorne a los hombres, a la calidad intrasferible de los hombres". A fin de cuentas, la Institución es el cadáver, la última forma evolutiva de la cultura humana. También J. Lalinde afirma que al estudiar las instituciones jurídicas, se corre el riesgo de "no historiar nada más que cadáveres, pues las 'instituciones' no son sino la piel que el reptil abandona tras la muda, o el esqueleto que se perpetúa en nuestros ojos a través de su fosilización. En muchas ocasiones, no es sino con la institución con lo que termina la vida jurídica, verdaderamente sólo rica en su gestación. Muchas veces el Derecho no institucionalizado es más efectivo que el que ha alcanzado ya la meta de la seguridad jurídica". (J. Lalinde, "Anuario de Historia del

Derecho Español, 1.975, p. 126).

- 30) J. Ortega y Gasset, "Obras Completas", V. p.214-215.
- 31) Están enunciados por Ortega en uno de sus escasos párrafos sobre el Derecho, concretamente en "Epílogo para Ingleses" de "La Rebelión de las masas", refiriéndose, además, al Derecho Internacional.
- 32) Heribert Spencer, "Principios de Sociología", Madrid , 1.983, Vol. II, p. 95
- 33) Ortega y Gasset, "La Rebelión de las masas", Epílogo para Ingleses, Madrid, 1.946, p. 215. Para una mejor comprensión de la tesis orteguiana del Derecho, pueden verse como obras fundamentales "España invertebrada", "El - Hombre y la gente", "La Rebelión de las masas" y "Vieja y nueva política". Por otra parte, existe una pobre bibliografía sobre el tema del Derecho en Ortega; fundamentalmente, véase Legaz Lacambra, nº 111 de la Revista de estudios Políticos (Mayo-Junio de 1.960). "El Derecho Internacional en el pensamiento orteguiano"; en el Anuario de Filosofía del Derecho, "El concepto del Derecho en - Ortega y Gasset", (1.966) de F. Elías de Tejada. El trabajo más extenso y completo, es probablemente el de J. Hierro S. Pescador, "El Derecho en Ortega", (Madrid, 1.965)
- 34) Véase de Evans-Pritchard, "Teoría de la Religión Primitiva", (Madrid, 1.979), en cuya obra efectúa una crítica sobre las teorías sociológicas y psicológicas sobre la mentalidad primitiva.
- 35) C.G. Jung, "Símbolos de Transformación", Barcelona, 1.982 p. 141-142.
- 36) M. Eliade, "Imágenes y Símbolos", Madrid, 1.979, p. 14.
- 37) C.G. Jung, "Los complejos y el inconsciente", Madrid , 1.969, p. 307.
- 38) C.G. Jung, "El hombre y sus símbolos", Barcelona, 1.981, p. 66.
- 39) M. Eliade, "Historia de las ideas y creencias religiosas",

Madrid, 1.974, p. 15.

- 40) Citado por M. Eliade, "Mito y Realidad", Barcelona 1.981, p. 204-205.
- 41) M. Eliade, "Mito y Realidad", p. 205-206
- 42) Voegelin, "Order and History", cit. por M. García-Pelayo, "Los mitos políticos", Madrid, 1.981, p. 17
- 43) Javier Alvarado, "Tartessos: Gárgoris y Habis", Madrid, 1.984, passim.

CAPITULO V

DELITOS Y SANCIONES

" Los dioses existen y envían castigos a los que cometen injusticias" (Leyes de Zaleuco, en "Legislación de la Magna Grecia", trad. y notas de J.J. Torres Ruiz, Granada, 1976, p. 37).

CAPITULO V

Las ideas de participación e imitación aplicadas sobre la concepción primitiva del delito y de la pena nos proporcionan interesantes elementos de reflexión. Por ejemplo, de qué manera es la mayor o menor participación de un acto o pensamiento con lo sagrado lo que determina, ya de por sí, su correspondiente grado de ilicitud, o en que medida la imitación es el medio de expiar toda culpa. Y, en definitiva, que dicha concepción no puede ser concebida por el hombre primitivo si no es referida a una jerarquía de valores o arquetipos que inspiran las conductas morales o justas, justificando, a su vez, la aparición de determinados elementos normativos y jurídicos, fuertemente imbuidos de sacralidad.

Veamos algunos de los elementos configuradores de la concepción primitiva del delito y la pena.

EL DELITO COMO RUPTURA DEL HOMBRE CON LA NATURALEZA

Una de las cosas que más podría extrañar al hombre moderno es que sus antepasados concibieran al cosmos como una unidad armónica que "vive" y con el que además se puede "comunicar". El mismo planeta que habitamos es, para el hombre primitivo, un animal que posee una inteligencia y forma de vida muy parecida a la humana. Todas las manifestaciones naturales son observadas como hierofanías con una finalidad determinada. O más aún, en toda expresión natural, subyace la "inteligencia" o "voluntad" de un Ser Sobrenatural, que intenta, con ello, - decir algo. Hasta los hechos aparentemente más terribles o sin sentido son interpretados por el hombre primitivo como expresión de una voluntad superior. Así, los terremotos o cataclismos, por poner un ejemplo radical, son interpretados como un sistema inteligente de los dioses para mantener la vida sobre la superficie del planeta, pues efectivamente si desde el comienzo de la vida en éste los continentes hubieran estado inmóviles, las lluvias habrían arrastrado las sales minerales a los mares convirtiéndolos en aguas inhabitables (como el mar Muerto que tiene una concentración salina del 25%) y las formas continentales serían también estériles ante la ausencia de sales minerales. Para evitar esto -dirá el antiguo- los dioses hunden las tierras viejas, levantan las fértiles, de -

modo que si no fuera por los cataclismos geológicos no podría haber vida sobre el planeta (1). Razonamientos de este tipo - han llevado a pensar que la mentalidad primitiva no concibe la relación causal de los acontecimientos, que desconoce y se despreocupa absolutamente en buscar las razones físicas y objetivas que motivan los fenómenos más simples y naturales de la vida. Suele afirmarse que si el primitivo descuida buscar las causas se debe a que le es más fácil atribuirles un origen - "mágico" o "mítico". Sin embargo, como demuestra Levy-Bruhl - (2), en verdad el primitivo no desconoce la relación causa-efecto de los sucesos vitales, sino que les atribuye otro sentido y fundamento, porque posee otra concepción de la causalidad por completo distinta a la nuestra. Entre los numerosos ejemplos demostrativos de esta aptitud, Levy-Bruhl refiere el de un indio que permanecía sentado a cielo abierto a pesar de que había comenzado a llover torrencialmente, y que, al ser invitado a entrar en la casa para que no enfermase respondió resueltamente que "nadie enferma por frio o lluvia sino ha caido en desgracia con los espíritus" y que la enfermedad, sea por enfriamiento a causa de la lluvia o no, "es solo un medio del que se valen los espíritus para castigar las faltas de la gente" (3). Esto da pie para definir la mentalidad primitiva como "mentalidad no desgarrada" (4), profundamente imbricada dentro de la naturaleza

y preocupada por no ofender, con sus actos y pensamientos , a ninguna de las múltiples voluntades que coexisten a su alrededor y que al igual que é, procuran no romper ni alterar el equilibrio natural.

El hombre consciente de esta compenetración e interdependencia de fuerzas en la naturaleza, se siente un eslabón o parte más dentro de esa compleja y descomunal simbiosis cósmica. Sabe que debe su vida a la naturaleza porque es una parte de esa misma naturaleza. En rigor, no puede hablarse del hombre y de la naturaleza, pues no son entidades distintas ni separadas una de la otra, dado que ya está en la naturaleza (5).

Esta integración del hombre con el medio le lleva a vivir como suyos todos los dramas de la naturaleza (las luchas caos-cósmos que se reactualizan en los enfrentamientos primavera -invierno, día -noche, sequía-fertilidad, justicia-desorden, etc.); si la naturaleza es cíclica, el hombre, como parte de ella, ha de experimentar los mismos cambios de esa ciclicidad; a cada primavera biológica ha de acompañar un renacer en el hombre (allí celebrará sus fiestas de Año Nuevo y ritos de fertilidad), con cada invierno, el hombre se soli-

dariza experimentando el drama de la muerte (celebrará sus fiestas de los muertos), etc. El hombre se siente fuertemente comprometido a colaborar en dichos ciclos; así, para el comienzo de la primavera, cuando parece que los genios de la vegetación no tienen todavía la fuerza suficiente para irrumpir en los campos, el hombre colabora con ellos estimulándolos con actos y ceremonias propiciatorias de la fecundidad (así por ejemplo, las mujeres embarazadas recorren el campo antes de la siembra, varias parejas copulan sobre los surcos del arado propiciando la fertilidad etc). El hombre arcaico piensa que no es ni puede ser un mero espectador, pues su propio bienestar depende del resultado de esas cíclicas luchas, en las cuales se actúa teniendo como aliados a "entidades" y "cosas" (el sol, los planetas, los árboles, el ganado, las rocas etc) a las que se otorga personalidad propia y un protagonismo similar al del mismo ser humano. H. Summer Maine decía a este propósito que "los hombres no concebían una acción constante o periódica sin la existencia de una personalidad a quien referir la acción. El viento que soplaba era una persona, persona divina; el sol, al levantarse, en su cenit y en su ocaso era también una persona, y una persona divina" (6). A esto hay que matizar con la consideración de que el hombre primitivo, como conce-

bir, sí podía concebir una acción impersonal, pero para su concepción de la causalidad, toda acción era inconcebible sin algún tipo de "voluntad" que se manifestaba a través de los objetos, al igual que él mismo, ocasionalmente, podía ser vehículo de fuerzas sobrenaturales. Desde una aplicación más estrictamente jurídica, Tamayo y Salmorán, así - como Kelsen afirman que "el hombre primitivo, ante acciones, jurídicas o no, no se pregunta por las causas sino por quién es responsable" (7).

Por eso se ha dicho que la identificación del hombre primitivo con la naturaleza lleva a este a ver las cosas no como un ello, sino como un tú; animales, plantas, estrellas, etc., son considerados seres animados que gozan de una personalidad igualmente accesible y semejante al hombre. Tan accesible y familiar es una piedra como una estrella pues las relaciones del hombre con las cosas no son relaciones sujeto-objeto. Para la concepción mágica, no hay distinción entre sujeto y objeto, todas las "cosas" son sujetos (con su forma peculiar de vida) que no son sino especializaciones o individualizaciones aparentes dentro de un Gran Yo o un Todo (que no es el Yo del individuo). Por eso es impropio afirmar, como hace algún autor, "que el pensamiento primiti

vo achaca al cosmos las leyes de su psique... (y que) no solo concibe al mundo desde su yo, sino como formando parte de su yo" (8), porque tal y como admiten algunos psicoanalistas y biólogos, es más posible que sea al revés, es decir, que las leyes de la psique humana sean una variante adaptada de las cosmicas y además, en cualquier caso, para el hombre primitivo el cosmos no es una parte del yo humano, sino que este lo es del "yo" cósmico. Esto llevó a Levy-Bruhl a afirmar (9) que la mentalidad primitiva siente y piensa a todos los seres y cosas como homogeneos en el sentido de que los concibe como participando de una misma esencia y cualidades. Las únicas - diferencias que valora no son, como haría el científico actual, las que obedecen a las clases, géneros, especies, grupos, - familias etc, sino las debidas al grado de participación con el "mana", "potencia sagrada", "espíritu" o como quiera llamársele. Tan es así que al hombre primitivo no le interesan las cosas sino en cuanto que son vehículo o receptáculo de fuerzas místicas que pueden, por tanto, comunicarle o transferirle algo. Según Gutmann, la solidaridad con la naturaleza y la integración del hombre con el medio que le rodea era - perseguida y lograda mediante la comunión con la misma naturaleza; los animales, las rocas... todo consiste "en conciliarliarse con estas plantas cuyos preciosos beneficios le resul-

tan indispensables y, venerándolos, acceder a ellos. Lo que persigue por medio de ritos, de ceremonias, de innovaciones y de oraciones es una comunión íntima con ellos que le haga participar en su potencia mística y en sus envidiables privilegios". (10). En suma, las cosas "en cuanto sujetos" son equivalentes, de alguna manera, al hombre, o por lo menos les son atribuidas propiedades emotivas, inteligentes, volitivas, etc. El hombre puede propiciar su amistad o desatar su cólera, y se dirige a ella como un hermano más, afectado por el mismo drama de la vida. Algunas "cosas" (plantas, animales, ríos, árboles, etc.) pueden ser aliados poderosísimos, más, incluso, que cualquier hombre, por lo que necesitan de más atenciones y sacrificios ceremoniales que otros seres.

Se comprende fácilmente que la mayor preocupación del hombre primitivo sea la de mantener su integración dentro de la naturaleza y no contribuir a la aparición de las distintas modalidades del caos.

Para ello sacraliza todas las cosas que le rodean, incluso su misma vida es realizada ritualmente hasta en sus aspectos mas cotidianos; es la mayor garantía de que cualquier forma larvaria del caos no pueda germinar poniendo en peligro

el orden natural de las cosas.

Esta necesidad, casi obsesiva por sacralizar las cosas, justifica las ceremonias de consagración de casas, templos, ciudades, etc, rituales de inicio de una actividad laboral, institución política, cualquier objeto (un instrumento de labranza o de caza) es consagrado para desprofanarlo y que no contribuya más que a la sacralización de la naturaleza y al afianzamiento de las leyes divinas. Cualquier instrumento que no es consagrado puede ser peligroso ya que encarna una modalidad salvaje e incivilizada del caos. La misma caza, por ejemplo, es considerada como un acto sagrado en cuanto que es la repetición de una cacería primordial realizada in illo tempore por los dioses, y las piezas cobradas sirven no como alimento físico-químico, sino en cuanto asimilación de energía cósmica. La muerte del animal es redimida aplacando al genio tutelar de la especie mediante una ceremonia que restituye el animal (por ejemplo se entierran en una cueva-matriz los huesos envueltos en la piel para que se recubran de carne y pueda así renacer el animal) y la unión con la naturaleza queda restablecida. Levy-Bruhl refiere un ejemplo (11) atestiguado en varias culturas primitivas actuales de que el hombre, al talar un árbol, pide previamente perdón mediante ceremonias e invoca-

ciones, para conciliarse con el genio que lo habita e, incluso, se intenta buscarle un nuevo árbol como domicilio (Incluso - cuando se construye una barca, hay que invocar mediante ritos a los genios de los arboles de los que se extrajo la madera). Sin embargo, en algunos pueblos la reconciliación con el - árbol u objeto dañado se explica en la idea de que si dicho objeto tenía dueño o propietario (la personalidad del dueño está identificada a sus posesiones) al dañar el árbol u objeto puede perjudicarse a su propietario (o dañar al genio protector). Esto se evita, como decimos, mediante ritos e invocaciones que restablezcan o rediman el daño causado (12).

En suma, el hombre primitivo no se enfrenta a la naturaleza pues se considera integrado en ella de modo que todo enfrentamiento y daño realizado contra ella supone un perjuicio a sí mismo. Fruto de esta compenetración del hombre con la naturaleza es el que las primeras leyes puedan considerarse casi "leyes naturales" (sean penales, civiles, políticas, etc.) Cuando el hombre altera el medio ambiente se enfrenta a la naturaleza rompiendo esa mística unidad siendo sus leyes, cada vez, menos naturales, menos solidarios con la naturaleza, es decir, más artificiales y circunstanciales. La ley moderna en este sentido se ha despojado de sacralidad o, como ahora

se diría, naturalidad, lo cual se trata de evitar mediante la promulgación de normas que sólo contemplan un aspecto "vegetal" y folklórico de la naturaleza (leyes de protección del medio ambiente, leyes ecológicas, leyes del consumidor, etc.) Pero no olvidemos que hay también una ecología mental y moral ...

LAS SANCIONES COMO REINTEGRACION CON LA NATURALEZA

Las cosas -para el hombre primitivo- son reales en la medida en que participan de lo sagrado. Esta participación se produce mediante la Imitatio Dei (o cualquier imitación de lo ejemplar). Toda circunstancia que anule o ponga en grave peligro la participación con lo sagrado y con ello la vía de acceso a la realidad, ha de ser tajantemente aniquilada. Se deduce de esto que las primeras faltas o delitos fueron consideradas modalidades del caos primordial y que, al ser una amenaza directa contra el orden de las cosas y la labor de los dioses, se equiparan a pecados o manchas rituales. Efectivamente, los primeros delitos, al producir una ruptura del mundo sagrado con el profano, constituyen una alteración del orden cósmico y un peligro de regreso al caos. Es más, en rigor todo delito lo es en contra de lo sagrado, y en consecuencia, pecado o mancha que ofende a los dioses. De tal suerte, el

pecado se define en términos de trasgresión del orden cósmico e insolidaridad con la naturaleza, sólo redimible mediante un ceremonial expiatorio. Y la sanción aplicable tiene por objeto la reintegración del pecador (o de su pueblo, si es una mancha que les afecta) con la naturaleza y el restablecimiento de la comunicación con el mundo sagrado de los dioses.

Es curioso, por otra parte, que los primeros castigos o sanciones reproducen el ceremonial que también aparece en las llamadas pruebas iniciáticas (iniciaciones de la pubertad, - iniciaciones guerreras, etc.), tales como las ordalías, combates rituales, descenso a los infiernos, etc. Esto lleva a pensar que mientras en las iniciaciones tradicionales se busca un acceso voluntario a un plano superior de la realidad, en los castigos y sanciones se pretende, mediante semejantes pruebas, recuperar por la fuerza y a través del ritual la sacralidad perdida a causa del pecado o mancha.

Por supuesto que las primeras ofensas o delitos no se realizaron dentro del Estado (pues éste no existía) sino en el grupo o la tribu que responderá según los niveles de solidaridad y responsabilidad colectiva existentes. Es de suponer que las primeras represalias, venganzas o ajustes de cuantas

pusieran al borde del agotamiento y extinción a los diferentes grupos humanos, por lo que se optó por la solución más "razonable". En este sentido, las indemnizaciones o compensaciones por muerte o cualquier otro acto punible, atestiguadas en los estadios más primitivos de la cultura, "no constituyen -afirma Mair- una alternativa opuesta a la venganza, sino un medio de poner fin a las hostilidades cuando la gente se cansa de soportar la desorganización que acarrearán" (13). Esto fue observado ya en su momento por Sumner Maine, quien dedujo que el derecho penal de las antiguas comunidades no era el derecho del crimen sino el derecho de las faltas o, más propiamente, "el derecho de los agravios indemnizables" (14). Más radicalmente Hobhouse opina que el proceso arcaico va encaminado a la prevención de luchas internas más que a la determinación de la culpabilidad o inocencia (15). Esto puede ser cierto solo en términos muy relativos, pues las ordalías y demás "juicios de Dios" se justifican no solo por sus efectos disuasorios sino por su significado "moral"; quien supera la prueba demuestra su inocencia de manera indiscutible quedando lavado de toda culpa.

¿A quien compete llevar a cabo el castigo? Depende principalmente de la cohesión del grupo. Es de suponer que en comunidades compactas, la ofensa a un individuo incumbe solo

a él o a sus parientes próximos , aunque son posibles ofensas que agravien a toda la tribu. Sería interesante, no obstante, realizar un estudio más profundo de la relación existente entre los grados de responsabilidad colectiva y los niveles de cohesión del grupo, pues presumiblemente cuanto mayor sea la integración social, más definidas deberán estar las responsabilidades y competencias jurídicas y, en concreto, la legitimidad de aplicar justicia. Y la autointegración del grupo depende, a parte de factores económicos, geográficos, culturales etc, de la naturaleza de los líderes, del entusiasmo, la vitalidad y proyectos que inspiren. Indirectamente puede apreciarse una estrecha relación entre la excelencia de las minorías de un grupo y las peculiaridades del régimen de sanciones y castigos. Cuanto más pequeñas son las comunidades y menos jerarquizadas estén las funciones sociales, los niveles de coactividad de los usos y su aplicación a cargo de autoridades legítimas, es igualmente menor. Por eso en la mayor parte de los pueblos primitivos la sanción no surge a instancias de una autoridad pública, sino que es la reacción por parte de la comunidad o de un considerable número de sus miembros hacia una determinada forma de conducta considerada reprochable (16).

Es muy difícil hacerse una idea del régimen de sanciones

que existirían entre los pueblos más antiguos. Ya hemos explicado que en estas sociedades primitivas (también de alguna manera en las actuales) "la opinión pública es la principal fuente de la ley y el orden" (I7) al generalizar opiniones y actos ejemplares. Al ser pocos los componentes de una sociedad primitiva, los medios de coacción son difusos hasta el extremo de que posiblemente no exista la función de "policía". Aunque como dice R. Lowie, en algunos pueblos primitivos contemporáneos es difícil, de entrada, cualquier trasgresión de las leyes pues "nadie está dispuesto a arriesgar su prestigio social y provocar la irrisión pública de sus parientes ... verse excluido del trato humano por delitos más graves, son para el nativo castigos terribles, que poseen una fuerza disuasoria" (I8). De tal suerte, podemos disentir de aquellas interpretaciones doctrinales que ven en el sentimiento de venganza el único, o al menos, el fundamental componente de la evolución histórica del derecho penal. Antes que la venganza o ley del talión (que viene a ser un mecanismo racionalizador y proporcional de la venganza) están los mecanismos de presión social que, se diga lo que se diga, son fundamentalmente de carácter moral. En este sentido Hans Hentig asevera que "no es verdad que la venganza, el ojo por ojo de los niños, sea el único ni el principal punto de la evolución penal. La penalidad tiene dos orígenes; el

origen secundario, aunque el más aparente, es la venganza; pero el esencial es el castigo doméstico, expresión de una censura moral y traducción de un remordimiento"(19). Incluso en culturas desarrolladas todavía es discutible si las leyes penales, la ley del Tali6n por ejemplo, eran realmente aplicadas con todas sus consecuencias o si, por el contrario, tenían un valor simb6lico y efectos solo disuasorios . Así, por ejemplo, respecto de la efectividad del mismo C6digo de Hammurabi, hay algunos historiadores del Derecho que piensan que las leyes allí contenidas "jamás traspasaron la barrera de lo teórico... buscándose únicamente atemorizar a la poblaci6n para conseguir así una inhibici6n psíquica ante los actos delictivos" (20).

En este mismo sentido Jacques Ellul, refiriéndose al origen del derecho penal romano más primitivo, comenta que la teorí a de que la venganza y la fuerza son la base del derecho, está completamente desacreditada, pensándose más bien en el "origen mágico-religioso de la justicia, y no en un origen basado sobre una concurrencia de fuerzas materiales"(21). Hay que hacer notar que si la religi6n está en la base del derecho penal romano, que fue el primer sistema jurí dico que desacralizó sus normas, ¿qué no ocurriría con otros sistemas jurí dicos más antiguos que tenían un componente mágico más enraizado

aun?. Por otra parte, dentro del derecho romano, la venganza esta ajena a cualquier sentimiento personalizado sino que alcanza, como en los demás sistemas jurídico primitivos, un significado cósmico reconstitutivo. J. Ellul aclara que "la pena es extraña a todo sentimiento personal de venganza, y en cualquier caso contiene consecuencias externas; de la civitas con los dioses, de una gens con las otras, la pena es esencialmente purificadora" (22).

En la alta Edad Media española, tampoco es defendible que el extendido y prodigado derecho de venganza, fuera otra cosa que un acto imbuido de elementos ético y aun estéticos que lo acercaban a una pura ceremonia de restitución. José Orlandis ha estudiado (23) los elementos formales de la venganza medieval española demostrando que más que lo pasional, por encima de ello, existen unos componentes formales que convierten tal venganza en un acto de desagravio y reintegración del orden alterado (en sus modalidades del honor ultrajado, la verdad ocultada, la vida injustamente truncada etc,) que, en definitiva, hacen de la venganza una institución muy diferente de lo que se la suponía.

Respecto al sentido arcaico de la sanción, su función no es únicamente represiva al inflingir un castigo, sino - principalmente restitutiva.

La restitución tiene una serie de aspectos psicológicos muy importantes tratados por varios autores; Radcliffe -Browh, por ejemplo, incide en que la aplicación de una sanción entre las comunidades primitivas constituyen una afirmación de sus sentimientos de identidad social. Las sanciones restauran el equilibrio social amenazado devolviendo la cohesión del grupo. Para el mencionado autor, las sanciones tienen "una significación primordial para la sociología en cuanto son reacciones que se producen en una parte de la comunidad ante acontecimientos que afectan a su integración" (24).

Pero las sanciones no sólo restablecen la unidad de la comunidad, sino que sobre todo tienen un fin de integración de esa comunidad con la naturaleza. Efectivamente, la sanción, en cuanto restitución, tiene un aspecto más importante aún al constituir el medio de reintegración o reconciliación con la naturaleza cuyas leyes se han trasgredido. En este sentido, la sanción tiene una proyección cósmica al limpiar de toda mancha al culpable devolviéndole la pureza perdida. Es importante

destacar el aspecto ceremonial-objetivo de toda sanción, pues, para la mentalidad primitiva, el mero arrepentimiento, lo subjetivo, no cuenta. Por el hecho de que un pecador, trasgresor de las leyes naturales se arrepienta de sus actos o incluso porque el ofendido otorgue su perdón, no por eso va a dejar de recibir las consecuencias de su iniquidad. Incluso aunque se haya causado un mal sin intención de hacerlo, para la mentalidad arcaica existen consecuencias ineludibles; "¿Qué importa -dice Levy-Bruhl- que la infracción fuera involuntaria y que su autor no supiera que la cometía? No deja por ello de cometerse la ofensa, y las consecuencias aparecen con igual necesidad" (25). Y más aún, en algunos casos, "la falta de intención, en quien se ha hecho culpable de una infracción, constituye más bien una circunstancia agravante que una excusa" (26). Esto se debe a que al no existir el azar, el hecho de que el culpable no haya podido enterarse de su infracción se debe a su vez, a un castigo o mal presagio que pesa sobre él. ¿Por qué razón entonces no pudo enterarse de lo que ocurría? De tal suerte, solo mediante sacrificio equivalente al daño producido puede restituir el equilibrio comprometido, so pena de que la naturaleza o los dioses escargen su cólera sobre él. Si un hombre mata a otro, el arrepentimiento del asesino o el perdón de los familiares del difunto no son suficientes para lavar la mancha pues con ello no se repara ni restituye la vida del muerto ni la injusticia

cometida. Sólo podría reintegrarse la situación ofreciendo el asesino su propia vida a los dioses, pero como esto no es humanamente exigible, se le pide al menos un sacrificio equivalente; compensar a la familia del difunto mediante la entrega de los bienes más preciados. Es decir, originalmente no son los bienes materiales en sí los que reparan el equilibrio, sino el sacrificio realizado por el asesino, de forma que cuanto mayor sea la falta o pecado mayor ha de ser el sacrificio a ofrendar. El pecador ha de ofrecer en restitución aquello de lo que más le cueste desprenderse (27). De no hacerlo así, su propia injusticia se volverá contra él en el momento más inesperado y de la forma más inoportuna (28). De esta manera, al purgar voluntariamente las faltas o crímenes, se está eligiendo el momento y la forma de redención, lo cual es un incentivo para la restitución voluntaria de los pecados contra las leyes naturales.

¿Significa esto que el arrepentimiento no tiene ningún valor? ¿Tiene efectos restitutivos el sacrificio hecho por un hombre que no está realmente arrepentido por su falta? En modo alguno; el arrepentimiento es imprescindible, pero no es suficiente para compensar el desequilibrio causado en la naturaleza. El equilibrio solo se restablece mediante una acción de semejante naturaleza que suponga un daño o dolor (sacrificio) equivalente

para el infractor (este es el origen de la ley del Tali3n).

El probable que en un principio el hombre primitivo esperase que Dios o las fuerzas sobrenaturales fueran las encargadas de castigar las malas conductas y que, en consecuencia, las desgracias personales fueran vistas como castigos expiatorios de culpas enviadas para restablecer el orden natural alterado.

Radcliffe-Brown constata que "para los andaman la ley significa que existe un orden en el universo que se caracteriza por su absoluta uniformidad; ese orden fue establecido de una vez para siempre en tiempos de los antepasados" (29). No se puede transgredir el orden sin sufrir las consecuencias, de modo que "toda desviaci3n de la ley o de la costumbre trae inevitablemente consecuencias y, al rev3s, todo mal es consecuencia de alguna falta de observancia" (30). Y cabe pensar, dentro del terreno de la hip3tesis, que solo despu3s, y por razones - politico-sociales evidentes, el hombre arcaico tomase para s3 la funci3n de juez y verdugo en nombre de la divinidad. Aun as3, sigui3 imperante la creencia de que los males que afligen al hombre son expiaci3n de sus faltas a instancias de voluntades suprahumanas. Todav3a hoy en los pueblos primitivos "un hombre afectado por alguna desgracia -dice Levy-Bruhl- o que soporta un contratiempo, casi siempre, cuando no se cree alcanzado por un enemigo, se preguntar3; "¿Que hice? ¿Que prescripci3n he

incumplido? Su conciencia le revelará que falló en tal o cual obligación" (31) En otros pueblos, además de esta causa mencionada, también pueden atribuirse las desgracias a la hechicería; "Si un individuo, una familia, o un grupo social, experimenta una desgracia, o sufre una serie de desventuras y fracasos, su causa jamás será atribuida al azar...(en varios pueblos) la sospecha de hechicería aparece inmediatamente... o se pensará enseguida en la violación de alguna sagrada prescripción o tabú" (32).

Es así cómo la creencia en una justicia divina y un castigo natural (y no sobrenatural como algunos autores dicen) constituye la principal y más, definitiva característica del derecho primitivo (33). El hombre primitivo sabe que ninguno de sus actos pasa desapercibido a los ojos de los dioses y que los errores (pecados, faltas, crímenes o como quiera llamarsele) cometidos han de ser reparados se quiera o no. Esto dota a los actos humanos de una transcendencia inimaginable, pues el hombre primitivo es consciente de que tarde o temprano disfrutará o sufrirá las consecuencias de sus propios actos. Y cuando el hombre sabe que es el único responsable de su futuro y arquitecto de su propio destino, trata de vivir lo más ajustado posible a la ley natural.

LOS TRANCES CHAMANICOS COMO PRIMEROS PROCEDIMIENTOS JUDICIALES

Esta identificación pecado-delito, sacrificio-sanción, explica el que los primeros jueces y aún legisladores fueran los sacerdotes o chamanes. Todavía en pueblos de Siberia "los chamanes averiguan el nombre del culpable entrando en trance y con la ayuda de drogas, tabaco o sonidos monótonos de tambores" (34), lo cual da pie para pensar que las experiencias extáticas de los primeros hechiceros tribales pudieron ser las primeras formas de averiguación de los delitos y en cierta manera los primeros procedimientos judiciales. Una ceremonia, observando cuidadosamente todos los pasos necesarios y llevada a cabo por el sacerdote competente, podía servir para determinar la autoría de la infracción cometida, los cómplices en llevarla a cabo, los medios, lugar y forma de ejercitarla, la culpabilidad y responsabilidad de los mismos y, finalmente, tras el éxtasis, el chamán daría la forma de restitución del pecado, es decir, la sentencia. Tal ceremonia puede considerarse, sin lugar a dudas, como uno de los primeros medios de procedimiento judicial. Por supuesto que esta concepción del derecho procesal se nos antoja de lo más arbitrario que pueda haber, pero, no deja de tener sentido respecto de las peculiares creencias del hombre primitivo. Así, por ejemplo, las

ordalías y oráculos judiciales son medios perfectamente coherentes para personas que creen firmemente que la voluntad de Dios se muestra en tales juicios para declarar la inocencia o culpabilidad del acusado. Si se está realmente convencido de que el vuelo de las aves expresa, en determinadas circunstancias, una voluntad sobrenatural, es lógico actuar de conformidad pues no hacerlo puede ser incluso contraproducente. Levy-Bruhl comenta respecto de los remeros de pueblos africanos que navegan en una determinada dirección que "si el halcón es el vehículo de una fuerza mística, buena o mala, según la región del espacio de donde proviene, no es del todo absurdo cambiar esta dirección si se puede, y hacerla favorable en vez de funesta" (35) Estrabón comenta que algunos pueblos de la península ibérica sacrificaban a los prisioneros haciendo predicciones según la caída del cadáver o examinando sus vísceras (36).

Ahora bien, esto no obsta para que existieran históricamente otras formas de derecho procesal primitivo que no fueran las experiencias extáticas. Ya hemos mencionado la más generalizada (que incluso se observa en el origen del derecho territorial castellano) cual es la de confiar las disputas a la decisión de una persona considerada como la

más sabia, hábil y capaz de la tribu (los hombres buenos o jueces de paz). Decisiones que .. formarían, con el correr del tiempo, un conjunto de proverbios, sentencias morales u opiniones ejemplares (las fazañas castellanas) en las que se inspiraban los hombres de paz posteriores.

Gluckman piensa que, originariamente, la función de tales juicios presididos por el "hombre bueno" de reconocido prestigio y fama en quien se encomiendan los litigantes, fue la de crear una atmósfera propicia a la reconciliación; "la situación está dominada por la esperanza de que las partes puedan reconciliarse y por tanto tienen que hablar con franqueza" (37).

LA LEY Y LA CONCEPCION RETICULAR DEL COSMOS

Es la concepción reticular o isomórfica del cosmos la que explica mejor los efectos desintegradores de los pecados o faltas humanas. Quiere, en efecto, esta creencia antigua, que cualquier sacudida o acción producida en un punto del cosmos repercuta en todos los demás y viceversa; los estremecimientos de otros puntos del universo le afectan a él mismo. (38)

Supone esto que la trasgresión de la ley cometida en un punto, se trasmite, es decir, afecta a las demás partes del cosmos. Obviamente no repercute con la misma fuerza con que se inició pues no todos los puntos de esa red que es el universo ocupan el mismo nivel. De igual manera, el sacrificio que expía la iniquidad cometida, se proyecta purificando todo el orbe; por eso puede afirmarse sin empacho que una ofrenda o ceremonia de purificación tiene un alcance cósmico.

A instancias de esta concepción arcaica del mundo, el hombre primitivo consideró que quien atacaba una ley social atacaba todas las leyes, incluso las leyes primordiales - (pars pro toto). Quien atentaba contra el equilibrio social al infringir una norma, ponía también en peligro al equilibrio cósmico. De ahí, consecuentemente, que la expiación de una falta social mediante un sacrificio o sanción, tenga una proyección cósmica redentora. A fin de cuentas las leyes sociales y demás leyes de "aquí" no son sino hierofanías, modalidades de leyes cósmicas, reactualizaciones de leyes primordiales. Es decir, que las leyes humanas (naturales) son la adaptación, en este plano o nivel, de una ley cósmica. Por eso, en lógica complementación, toda trasgresión de la ley humana na-

tural (pecado, falta, mancha ritual, etc,) es considerada, como ya mencionabamos anteriormente, una modalidad o reactualización del caos primordial. La reparación o sacrificio expiatorio será según este razonamiento, la imitación de otro sacrificio purificador realizado in illo tempore por los dioses, en el tiempo de los orígenes, cuando fueron creadas las cosas. De ahí también que el ritual de expiación de un crimen tenga semejanza con algo aparentemente tan distinto como es el cuadro ceremonial de las pruebas iniciáticas (39). Tanto el Dios o héroe solar que combate contra el dragón del caos, como el criminal que combate contra ese caos que es su pecado, persigue lo mismo: dar paso, mediante su victoria, a una nueva situación más justa y pura que restablezca el orden perdido.

LA RESPONSABILIDAD COLECTIVA

Si la acción sobre un punto del cosmos repercute en otro aunque esté situado en un nivel distinto, es lógico que esa repercusión sea mayor cuando el punto esté situado en el mismo nivel y que aumente conforme nos acercamos al punto desequilibrado (Afinidad por semejanza o simpatía). Así, la repercusión o solidaridad mayor entre los hombres, es la que existe entre los miembros de la misma tribu. De alguna manera actualmente pervive este sentimiento en lo que llamamos, por ejemplo,

solidaridad nacional: un estado puede declarar la guerra a otro que haya dañado a algunos de sus ciudadanos. También se observa este fenómeno entre los clanes de una misma tribu de modo que por ejemplo, y como dice Morgan "ofender a una persona era - ofender a su gens; y apoyar a una persona era ponerse a espaldas suyas con la entera línea de batalla de sus parientes gentilicios" (40).

La muerte de un hombre por otro significa, en consecuencia, el enfrentamiento entre los grupos o tribus respectivas para vengar la ofrenda de la que todos se sienten solidarios. Sin embargo en muchos pueblos primitivos estas disputas que les llevarían al exterminio paulatino se restituyen por "un encuentro legalizado en el cual el criminal, provisto de - escudo, se enfrenta con la parentela o grupo local del muerto. Estos le arrojan lanzas que él detiene como puede, hasta que le brota sangre, por lo cual finaliza el procedimiento y concluye toda hostilidad" (41). Se ha querido ver en estos combates verdaderas ordalías, pero no es así, ya que en ellas no se determina la culpabilidad del acusado pues ésta se da por sentada desde el principio. Más que una ordalía es un combate expiatorio de inspiración iniciática a modo de repe-

tición del drama cosmogónico por el que un Dios se purifica tras superar unas pruebas y vencer a sus enemigos. En cualquier caso se pretende en estos combates que el daño inflingido sea equivalente al daño sufrido, e incluso, puede darse muerte a otro individuo del mismo clan aunque no sea el asesino (42). Ulteriormente estas compensaciones o pruebas expiatorias tienen por objeto el reintegrar el orden cósmico y la armonía de la naturaleza purificando situaciones injustas. En suma, las penas tienen, originariamente, un sentido expiatorio al considerarse el delito como una falta ritual o pecado que ofende a los dioses y a la naturaleza. En las formas más primitivas de sociedad se observa un fuerte sentimiento de responsabilidad colectiva, a consecuencia quizás de la integración de los miembros en el propio grupo y su autoconsideración como unidad, frente a la cual cada uno de los individuos no representa nada sino es como parte del todo. Sin embargo J. Carbonnier prefiere una explicación según la cual "los esquemas de una causalidad indeterminada, difusa y antropomórfica, se encuentra en la raíz de un sistema de responsabilidades en el que la represión se ejerce de manera indiferenciada, sobre los hombres y los animales, sobre el autor del acto y sus parientes vecinos" (43). Por nuestra parte creemos más correcto hablar de una concepción distinta de la causalidad en vez de "causalidad indeterminada", pues

el hombre primitivo conoce perfectamente los mecanismos de causa y efecto, simplemente, y como hemos visto anteriormente, les atribuye otra explicación. En el caso de la responsabilidad colectiva es necesario tener en cuenta que la psicología y los mecanismos por los que se rigen los pueblos primitivos se desencadenan y actúan a nivel grupal.

En la Península Ibérica, por último, existe un ejemplo de estos casos de responsabilidad colectiva y solidaridad tribal en el relato transmitido por Tácito; el pretor Pisón fue muerto por los habitantes de Termancia en venganza por sus infamias. Capturado un arévaco fue sometido a tortura a fin de que revelase el nombre de sus compañeros conjurados, a lo que él manifestó que el crimen había sido colectivo pues "aquí existe todavía -dijo- la España antigua" (44).

NOTAS AL CAPITULO

- (1) cfr. Isaac Asimov, "Cien preguntas básicas sobre la ciencia", Madrid, 1978, p.71, sobre el progresivo aumento de sales en los mares.
- (2) L. Levy-Bruhl; "La mentalidad Primitiva", Buenos Aires, 1972, p.38.
- (3) Ibid.
- (4) A. Alvarez Villar, "Psicología de los primitivos", Madrid, 1969.
- (5) Autores como Robert Redfield, "El mundo primitivo y sus transformaciones", Madrid, 1978, deducen erróneamente de esta integración hombre-naturaleza la ausencia de mística en el hombre primitivo ya que ella implica una anterior separación del hombre y la naturaleza y un esfuerzo por superar tal ruptura . No tiene en cuenta dicho autor que para la mentalidad mágica toda modalidad de caos primordial equivalente a una separación del hombre con la naturaleza (cosmos), y, por tanto, representa una posibilidad de renovar su misticismo. Aunque el hombre se siente parte de la naturaleza, las luchas duales amenazan constantemente esa integración.
- (6) Henry Sumner Maine, "El Derecho Antiguo", Madrid, 1893, p.15.

- (7) Kelsen, "Theorie pure du droit", París, 1962, p.II5;
Tamayo y Salmoran, "Sobre el sistema jurídico y su
creación", México, 1976, p.I5.
- (8) A. Alvarez Villar, "Psicología de los pueblos Primi-
tivos", Madrid, 1969, p.I75.
- (9) L. Levy-Bruhl, "El Alma Primitiva", Barcelona, 1974,
p.I0.
- (I0) Citado por Levy-Bruhl, "El Alma Primitiva", p.24. El
subrayado es mio.
- (II) Op. cit. p.2I-22.
- (I2) Op. cit. p.82.
- (I3) Lucy Mair, "El Gobierno Primitivo", Buenos Aires, 1970,
p.4I.
- (I4) citado por R. Lowie, "La Sociedad Primitiva", Buenos
Aires, 1972, p.275.
- (I5) Hobhouse, cit. por R. Lowie, op. cit. p. 278.
- (I6) A.R. Radcliffe-Browh, "Estructura y función en la
sociedad primitiva", Barcelona, 1972, p.233.
- (I7) Marvin Harris, "Introducción a la antropología general",
Madrid, 1983, p.3I7.

- (18) Robert Lowie, "La sociedad primitiva", Buenos Aires, 1972, p.273.
- (19) Gabriel Tarde, "Las transformaciones del Derecho", Madrid, s/d, p.45.
- (20) Código de Hammurabi, trad. Lara Peinado, ed. Nacional, Madrid, 1982, p.70.
- (21) Jacques Ellul, "Historie des Institutions", Vol. I-II, París, 1961, p.261.
- (22) J. Ellul, op, cit. p.263.
- (23) José Orlandis, "Las consecuencias del delito en el derecho de la alta Edad Media", AHDE, p.19 y ss, 1974.
- (24) A.R. Radcliffe-Brown, op. cit. sup. p.239.
- (25) L. Levy-Bruhl, "La mentalidad Primitiva", Buenos Aires, 1972, p.238.
- (26) op. cit. p.239.
- (27) Es lógico suponer que, conforme la sinceridad desapareciera (¿o más bien habría que hablar de justificaciones morales?) los criterios fueran haciéndose más objetivos y generalizadores de modo que en vez de ofrecer el culpable aquello que le suponía más sacrificio, fue el mismo agraviado o su familia quien elegirían la forma

de desagravio. Por eso con cierta razón Tamayo y Salmorá, definía el pensamiento primitivo únicamente en términos de "compensación" o "retribución" ("Sobre el sistema jurídico y su creación", México, 1976, p.15) quizá no en su sentido místico-participativo.

- (28) Bronislaw Malinowski, "Crimen y Costumbre en la sociedad salvaje", Barcelona, 1978, p.72.
- (29) A.R. Radcliffe-Brown, "The Andaman Islanders", Cambridge, 1922, p.399.
- (30) Ibid.
- (31) L. Levy-Bruhl op. cit. sup. p.237.
- (32) Op. cit. p. 230.
- (33) B. Malinoswky, "crimen y costumbre en la sociedad salvaje" Barcelona, 1978, p.72.
- (34) Marvin Harris, op. cit, p.309.
- (35) Op. cit. p.132-133.
- (36) Estrabón, III,3,6. Con cierta lógica J.C. Bermejo Barrera ve en este comentario de Strabón una afirmación tendenciosa, entre otras más del historiografo, para justificar la benéfica colonización romana; vease del citado

autor "Mitologías y mitos de la Hispania Prerromana", Madrid, 1982, p.16 ... Numerosos ejemplos del primitivismo penal se encuentran en la obra de Hans Hentig, "La Pena: formas primitivas y conexiones histórico-culturales", Madrid, 1967,

- (37) M. Gluckman "Política, Derecho y Ritual en la sociedad Tribal", Madrid, 1978, p.226.
- (38) A.Alvarez del Villar, op. cit. p.183 y ss.
- (39) Hans Hentig, en "La Pena: formas primitivas y conexiones histórico jurídicas", Madrid, 1967, p.223 y ss. desarrolla numerosos ejemplos de traspaso o transferencias del mal y el pecado a animales o cosas. Entre otros casos, refiere el del "chivo expiatorio", que, como cualquier antropólogo sabe, forma parte del complejo ceremonial de las fiestas de Año Nuevo y con el que la comunidad veía renovadas sus fuerzas e ilusiones. Ya Frázer en su "Rama Dorada" hizo un exhaustivo estudio de estas festividades desde el punto de vista vegetal o agrario.
- (40) Levis Morgan "La sociedad primitiva", Madrid, 1980, p. 137.

- (41) Robert Lowie, "La sociedad primitiva", op. cit. p.278.
- (42) A. R. Radcliffe-Brown, op. cit, p. 244 y L. Morgan, o
cit. p.138.
- (43) Jean Carbonnier "Sociología Jurídica", Madrid, 1982,
p.27.
- (44) Tácito, Anales lib. IV, 4, 5, también en Estrabón,
III, 4, I7, en donde hay más ejemplos como el de la
madre que mató a sus hijos antes de que permanecieran
por más tiempo en cautiverio, de un niño que por indi-
cación de su padre sacrificó a su familia cautiva.

CAPITULO VI =====

ORIGEN EJEMPLAR DE LA REALEZA EN LOS PUEBLOS PRIMITIVOS

" Cuando el mundo estaba sin rey
y disperso por el temor en todas di-
recciones,
el Señor creó un rey
para protección de todos.
Lo hizo de las eternas partículas
de Indra, y el viento,
de Yama, y el sol y el fuego..."
(Leyes de Manú, VII, 3 y ss.).

CAPITULO VI

Si bajo toda institución social yace la conducta ejemplar de un individuo, si el mismo Derecho es la institucionalización de una conducta digna de imitar, si el progreso social depende de la capacidad de la mayoría en asimilar los - actos arquetípicos de sus minorías; si, incluso, la misma ejemplaridad o excelencia de una persona es vista como un don divino, es decir, como una revelación por medio de la cual - lo sagrado se muestra a los hombres, puede, en consecuencia, deducirse, que la institución o función más fundamental de - los clanes primitivos es la del líder (político, religioso, cultural, etc.), es decir, el individuo que, en cada caso, ha sido visto como ejemplar por sus prójimos. Ha sido esa aristocracia activa primitiva la que, en todo tiempo y lugar, ha canalizado y motivado el desarrollo de la conciencia social.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cuándo aparecieron las

primeras estructuras jerárquicas?, ¿en qué consiste realmente la ejemplaridad?, ¿quién está moralmente legitimado para ejercer cualquier clase de mando?

Las primeras referencias a sistemas jerárquicos parece que existieron en el Musteriense hace 150.000 años (1), pero no puede descartarse su existencia en épocas muy anteriores. Lowie, criticando a Morgan, defendía que la monarquía pudo aparecer antes de la escritura pues, de hecho, existen tribus africanas ágrafas con vetustas realezas bien definidas (2).

Puede afirmarse incluso que tales jefes, surgidos de entre las órdenes de cazadores, adquirieron un status heroico que se formalizó en la utilización pictórica de emblemas como el arco, el bumerang, etc. (3). Es lógico, por otra parte, que en tales pueblos se conceda al cazador más hábil y valiente el mando de las empresas cinegéticas y posiblemente con el tiempo, de las demás empresas. En pueblos pastoriles posteriores también aparece la sacralización de sus atributos como emblema del mando. En Egipto el cayado y el látigo recordaban que el rey era un "pastor de hombres". Y en todos los casos, las jefaturas o realezas primitivas poseían una dimensión sacral que es lo que realmente las justifica y caracteriza.

Se pensó primeramente que el origen de las jefaturas estaba en la necesidad de unificar el mando cuando había guerra; el mismo Voltaire afirmó que "el primer rey fue un guerrero con suerte". Sin embargo, lo que a tenor de los datos actuales puede afirmarse, es que los mandos primitivos, sin descartar funciones belicosas, fueron más religiosos que políticos o militares, es decir, los régulos originariamente fueron más sacerdotes que otra cosa. Reutilizando la frase de Voltaire, se afirmó también que el primer rey fue un usurpador con suerte. Sin embargo, ya Polibio dijo que la base de la realeza no pudo ser la fuerza bruta sino la admiración que despertaba sobre los demás el más fuerte y valiente; por eso mismo, originariamente la monarquía sólo pudo surgir imbuida de cierta camaradería y sociabilidad (4).

¿Quién legitimaba a un hombre para el ejercicio del mando? José del Hierro explica la surgencia del caudillo primitivo imaginando que "en ciertos momentos de peligro para la defensa de la tribu y para la búsqueda del alimento necesario, surge una personalidad más vigorosa que las demás"(5) cuyo comportamiento, a fuer de eficaz, es considerado ejemplarizante y superior, por lo que los demás le seguirán contagiados. Esta persona será el que rija, el rex o rey espontáneo, cuyo derecho a serlo radica en que los que le rodean creen que los dioses quieren que lo sea. Esto es el carisma, ser rey "por la gracia de Dios", creencia religiosa sobre la

legitimidad política que, cómo dice el mencionado autor, es la más compacta posible (6).

Autores como García-Pelayo piensan que esta forma de sacralización del poder obedece a que "el hombre ha tratado constantemente de aludir, de neutralizar o de sublimar el hecho radical y terrible de estar sometido a otro hombre". (7). Así aparecen diversas formas de transfiguración del poder o legitimación política como la trascendente (lo divino desciende sobre los gobernantes insuflándoles la fuerza sagrada) o la del destino histórico (una fuerza histórica reencarna en los líderes políticos conduciéndoles inexorablemente a cumplir con una misión excepcional).

Sin embargo otros autores, fundamentalmente de inspiración psicoanalítica, se inclinan a creer que la función del mando, más que un mal menor aceptado por sublimación, es una necesidad psicológica del hombre. El mismo Freud comenta R.V. Sampson- afirmaba que el hombre acepta toda imposición jerárquica "por su remordimiento ante el primitivo parricidio y por su incomodidad ante la promiscuidad sexual sin control que de ello resulta" (8). El poder político ha sido explicado por esta visión como un deseo inconsciente "de la seguridad psíquica que afirma el mencionado autor- proporciona el despotismo paternal...el gobierno, por lo tanto, le es necesario al hombre, debido a su inherente de-

bilidad psíquica" (9). Incluso rechazando la teoría del parricidio primordial de Freud, los psicoanalistas siguen opinando que el ser humano necesita de líderes o caudillos sobre los que personificar sus necesidades insatisfechas de -inmortalidad, sus sentimientos de culpa e inferioridad, otorgando a dichas personas una capacidad sobrenatural de comunicarse con lo sagrado, es decir, de garantizar la prosperidad, la felicidad y la seguridad soñadas.

Es evidente que, a parte de las exageraciones psicoanalíticas, hay algo de verdad en esta necesidad del hombre en tener guías o "padres todopoderosos" en los que apoyarse. Ernst Becker sugiere que el origen de la sacralización del jefe político procede del excedente de producción que los -pueblos primitivos acumulaban para ofrendar a la divinidad que, con el tiempo, se ofreció a una figura destacada del -clan a quien se atribuía relación con lo sagrado."El hombre -dice E. Becker- deseaba tener un Dios visible que recibiera las ofrendas y para esto estaba dispuesto a pagar el precio de su propia dependencia" (10). Está comprobado que en algunas tribus actuales la existencia de hombres grandes divinizados es relacionada por los mismos nativos con la prosperidad. No sólo por la función redistributiva realizada con los bienes a él ofrendados o por la sensación de seguridad y participación con lo sagrado propiciada por dicho jefe, sino también porque "no había duda de que la divinidad presen

te provocaba un entusiasmo que actuaba como un tónico y fortalecía a los hombres para que hicieran mayores esfuerzos... un habitante de Fidji se ponía a trabajar cuando se esforzaba por brillar ante un gran hombre" (11).

Estas últimas interpretaciones no pueden considerarse sino como complementos parciales a la primera explicación dada, que, en nuestra opinión, es la más acorde al pensamiento primitivo: un hombre no permite que otro le mande excepto cuando ha demostrado su superioridad moral. Un jefe es jefe - porque se le reconoce su derecho a dirigir y se le reconoce tal derecho precisamente porque se piensa que las cualidades que posee son un don divino. En última instancia pues, el mando se ejerce "por la gracia de Dios".

La obediencia es, como decía Ortega, un íntimo homenaje al que manda en cuanto se le reconoce un derecho moral a hacerlo. Y como sentimiento espontáneo que es, la obediencia no puede ser fingida ni impuesta. Desde el punto de vista - del progreso social, lo que persigue el jefe que de verdad - lo es, es la asimilación de lo ejemplar en sus leales, es decir, la evolución de su pueblo, dado que ello sólo puede darse en un clima de comprensión y libertad. Digámoslo claramente: la tiranía no es un objetivo de las ideologías políticas o religiosas inspiradas por el pensamiento mágico primitivo, entre otras razones porque -como dice F. Savater- el líder o

héroe "quiere que se le reconozca en su valor y singularidad sobresaliente, pero tal reconocimiento pierde todo su interés si es coactivo y no espontáneo; sólo un incapaz lleno de injustificadas dudas sobre sus posibilidades se contentará con el halago de adyectos esclavos. El héroe necesita hombres libres para ser reconocido, acompañado, desafiado por ello ; de aquí que su más sincera intervención política, paternalista a veces e impaciente casi siempre, consista en propulsar a sus conciudadanos a la libertad" (12). O como decía Catón: "Si yo he combatido con tanta obstinación no ha sido por ser libre, sino por vivir entre libres".

Existieron primitivamente muchas formas de elegir a los jefes, caudillos o régulos, pero en todos los sistemas de elección primitivos la decisión venía dada por eventos sobrenaturales. Si se nombraba jefe al mejor cazador ello se debía a que sus dotes para la caza eran un don otorgado por la divinidad. Si se elegía al más intuitivo era porque sus "viajes extáticos" demostraban su contacto con lo sagrado. Si realizadas una serie de pruebas iniciáticas el pretendiente quedaba incólume después de haber arriesgado su vida, era porque gozaba de protección de los dioses ya que éstos le habían elegido. En última instancia es una voluntad superior la que obra tras todos estos acontecimientos. Incluso durante un mismo reinado se hacían periódicamente ritos para comprobar si un jefe o rey entronizado años atrás gozaba todavía

de la aceptación divina. "Cada 9 años -dice Plutarco- los eforos escogían una noche muy clara pero sin luna y se sentaban en silencio, fijos los ojos en el cielo. Si veían una estrella que cruzaba de un lado a otro, esto les indicaba que sus reyes eran culpables de alguna falta con respecto a los dioses. Entonces lo suspendían de la realeza hasta que un oráculo venido de Delfos les relevaba de su falta" (13). Morgan da fe de la costumbre de algunos pueblos de deponer a sus jefes mediante el rito de "quitarle los cuernos" (14) cuando cometían alguna falta. Iguales renovaciones de la realeza se observan en Egipto, Mesopotamia, Roma, Centroeuropa, etc....

Otra circunstancia que hay que aclarar es el carácter "electivo" y no hereditario del poder. Como elección sagrada que es, la función del mando no puede heredarse salvo cuando el hijo del rey, a su vez, haya sido señalado por los dioses; pero entonces, su coronación no se basa en su parentesco sino en su participación en lo sagrado. Podemos comprobar el carácter selectivo de los primeros reyes no sólo basándonos en la ausencia de conocimientos de la paternidad biológica entre los pueblos primitivos (lo que determina, como en Egipto, la descendencia monárquica por línea femenina), sino en datos posteriores. En Roma, por ejemplo, la realeza jamás fue hereditaria hasta después de la República; Rómulo fue elegido por una señal de los dioses (los 12 buitres que le sobrevolaron); Numa fue nombrado sucesor por su reputada fama de hom-

bre sabio y prudente. En otros pueblos se adquiría la legitimidad real venciendo en combate a otros aspirantes y, sobre todo, superando unas pruebas de valor, inteligencia, etc.

En este sentido, los relevos violentos en la soberanía que aparecen en algunos mitos antiguos y tan profusamente estudiados por Frazer en "La Rama Darada", no han de interpretarse literalmente sino más bien como símbolos iniciáticos, es decir, escenificación de dramas ceremoniales en los que - el viejo rey prueba, estimula, enseña, inicia a los candidatos; o es el mismo rey el que se renueva bajo otra forma rejuvenecida. Evans-Pritchard señala que la interpretación de Frazer no coincide con los datos históricos y arqueológicos existentes por lo que "no cree en la verosimilitud literal de ese combate individual del que habla la tradición" (15). Esto no empece que en lugares aislados y como supervivencia degradada (incluso en nuestra era) se realizaran tales combates a muerte entre pretendientes a la corona, o que se sacrificara al rey que no hubiera impedido con su poder las calamidades acaecidas por una peste, sequía, etc. Pero, insistimos, el sentido originario de la lucha o relevo violento en la soberanía, obedece a la existencia de antiguas ceremonias y -- pruebas de aptitud. En definitiva, es difícil saber, en rigor, si las primeras jefaturas fueron individuales o conjuntas (a través de consejos o asambleas políticas). Y de ser individuales, es decir, monarquías en su sentido estricto y

etimológico, tampoco podría precisarse si el jefe era vitalicio (y si su sucesión era hereditaria o no) o amovible, al estilo de antiguos pueblos centroeuropeos y a los que se denomina regulus o princeps (16).

En cualquier caso somos partidarios de la existencia ya desde el Paleolítico, de jefaturas fuertemente sacralizadas, individuales y de carácter selectivo, mediante un sistema de acceso meritocrático en el que el pretendiente demostraba gozar del favor de los dioses superando una serie de pruebas. Aun conscientes del riesgo que suponen las excesivas generalizaciones, pensamos que este fenómeno estuvo muy extendido, siendo si no unánime, si mayoritario en las primitivas comunidades. (Parecen ser una excepción las comunidades acéfalas estudiadas, entre otros, por Fortes y Evans-Pritchard, -los Nuer, Azande...- en las que no se observan jefaturas definidas. Sin embargo, aun así, existe una jerarquía social).

Veamos algunos caracteres de estas jefaturas o monarquías.

EL MONARCA, MAGO ANTES QUE ESTADISTA

Los primeros monarcas fueron sacerdotes y más que políticos en su sentido actual: ejercían un papel mágico-religioso.

gioso. O dicho de otro modo, la política, para el pensamiento primitivo, no es sino un aspecto parcial de la religión a la que se encuentra supeditada. Los primeros dirigentes políticos lo fueron precisamente por su capacidad de comunicarse con los dioses, son "especialistas de lo sagrado", siendo su principal misión, como reyes del país, la de imitar al Rey del Mundo: Dios. A tal efecto, el rey debe estar descontaminado de cualquier impureza, falta, etc. y observar escrupulosamente las ceremonias prescritas para que no se interrumpa la comunicación entre el cielo y la tierra. Los primeros datos históricos que tenemos de la función real son, precisamente, los de officiar ceremonias religiosas, presidir los cultos y garantizar con su fuerza sagrada la fuerza y prosperidad del país. Aristóteles afirma que "el cuidado de los sacrificios públicos de la ciudad pertenece, según la costumbre religiosa, no a los sacerdotes especiales sino a esos hombres que reciben la dignidad del hogar y que se llaman reyes aquí, pritanos allá, arcontes en otros sitios" (17). Homero, Virgilio, Demóstenes y Jenofonte describen a los reyes dirigiendo el culto oficial (18). Los lucumones etruscos, además de magistrados y jefes militares, eran también pontífices (19), costumbre que pasó a Roma, la nación que menos motivos tenía para mantener dicha práctica. Rómulo, vestido de sacerdote, va a realizar la ceremonia fundacional de la ciudad. Numa, según Tito Livio, realizaba la mayoría de las funciones sacerdotales, "pero previendo que sus sucesores tendrían que

- sostener frecuentes guerras y no podrían atender al cuidado de los sacrificios, instituyó los flamines para reemplazar a los reyes" (20). Datos más contundentes pueden recogerse de civilizaciones más sacralizadas que Roma, como ser Egipto, Mesopotamia e India, según se verá más adelante.

En el campo del Derecho no hay que insistir en que - los primeros jueces fueron sacerdotes, chamanes o "especialistas de lo sagrado", es decir, individuos a quienes se reconocen propiedades mágicas y que el mismo Derecho era una parte de la religión, impregnada, por tal motivo, de un fuerte sentido ritual. Fustel de Coulanges describe al arcaico Derecho romano diciendo que "el antiguo Derecho era una religión, la ley, un téxta sagrado, la justicia, un conjunto de ritos" (21). Dionisio de Halicarnaso refiere una disputa entre los tribunos romanos en la que se dice: "¿Qué tenéis de común con la religión y las cosas sagradas, entre las cuales figura la ley?" (22). El carácter ritual del Derecho se aprecia en todos los pueblos primitivos en que los ademanes, gestos, actitudes físicas y frases, no sólo tienen como fin exteriorizar la voluntad del sujeto y poner en público conocimiento tal situación, sino que fundamentalmente existe una razón mágica: todo acto jurídico es la reactualización de un acto primordial realizado in illo tempore por una divinidad, héroe o antepasado mítico, que únicamente - puede ejecutarse bien respetando la forma en que fue hecho

originariamente. Lo hecho ahora, de acuerdo a un modelo sagrado, da resultados semejantes a los de entonces.

Los antropólogos han estudiado profundamente el chamismo (23) entre los pueblos primitivos, llegando a la conclusión de que tales "brujos" o "hechiceros" son elegidos - por la tribu en base a su capacidad extática, intuitiva o - mediúmnica. El chamán, en las tribus primitivas, hace las - veces de mago, sacerdote, místico, legislador, poeta...posee capacidad para viajar al mundo de los muertos, entiende el lenguaje de los pájaros, es maestro de las iniciaciones, en fin, es la figura central de las antiguas comunidades. En definitiva, se le confieren tales competencias porque se le cree elegido por Dios.

ORIGEN DIVINO DE LA REALEZA

La leyenda babilónica de Etána tiene un párrafo -ya famoso- que explica la realeza como un don divino benéfico para los hombres: "Cetro, corona, tiara, báculo (de pastor) Yacían en los cielos a los pies de Anú.
Nadie había para aconsejar al pueblo.
(Entonces) la realeza descendió del cielo".

Quizás lo que primero convenga aclarar es que es la

realeza y no el rey la que está penetrada de la divinidad

(24). Esto significa, evidentemente, que un hombre es rey en la medida en que esté investido de la realeza, dejando de ser a partir de esa circunstancia, un hombre normal para convertirse en una persona excepcional; ahora es una revelación de lo sagrado que se muestra a través de sus actos y palabras. Precisamente, para facilitar esa participación del rey con el mundo de los dioses, todos los actos han de ser realizados ritualmente. Refiriéndose a los reyes de Egipto, Diodoro comenta que "todas las cosas estaban fijadas para ellos mediante leyes, y no sólomente sus deberes oficiales sino los detalles de su vida diaria. Las horas tanto del día como de la noche, fueron coordinadas para lo que tenía que hacer el rey, no lo que a él le gustase, sino lo que estaba prescrito para él... no sólo tenía su horario para los asuntos públicos o sentarse a juzgar, sino todas las horas para sus paseos, su baño..." (25). ¿A qué obedecía esta ritualización de la vida del rey? La explicación es muy sencilla: el rey es la personificación de la divinidad o de una fuerza sagrada, y, en consecuencia, ha de imitar y reproducir todos los gestos que caracterizan a Dios. En Egipto la divinidad es el sol, por lo que toda la actividad del faraón reproduce el curso del disco solar. El faraón, por citar sólo un ejemplo, se levanta momentos antes que el sol y es introducido en un estanque perfumado del que saldrá lentamente acompañando la aparición del astro rey por el horizonte. La coronación del nuevo rey,

o las fiestas de su aniversario se hacían al alba, cuando na
ce el Sol, es decir, se asocia el "nacimiento" del sol a la
coronación del nuevo rey. Para demostrar y afirmar mágicamente
su poder sobre el país, atravesaba en las cuatro direccione
nes del espacio, a paso de danza, un terreno rectangular que
representaba el cosmos; así "corre cruzando el océano y los
cuatro lados del cielo, yendo tan aprisa como los rayos del
disco solar"(26). En otro téxto, la identificación Rey=Sol -
es como sigue: "Tu eres el Dios (Horus) que existió primero,
antes de que ningún Dios hubiera llegado a existir, cuando -
todavía no se había proclamado el nombre de ninguna cosa. -
Cuando abres los ojos para ver, se hace la lvz para todo el
mundo" (27). Esta identificación del rey con el sol es tan -
total que incluso la muerte de aquél es explicada como rein-
tegración o regreso al disco solar. Un téxto egipcio da la -
noticia de la muerte del faraón Sethepibra así: "Año 30, terce
r mes de la primera estación, día 9, el Dios pasó a ocupar
su lugar en el horizonte, el rey del alto y bajo Egipto, Se-
thepibra, subió al cielo, y se reintegró al disco solar, su
divino cuerpo se volvió a unir con quien lo hizo" (28).

En téxtos hindúes se considera al rey como formado no
sólo por esencia solar sino también por esencias celestes. Al
igual que el sol y el cielo dispensan luz, calor, es decir,
vida al orbe, así, el rey, está encargado de proteger y velar
por su pueblo. En las leyes de Manú puede leerse:

"Cuando el mundo estaba sin rey
y disperso por el temor en todas direcciones,
el Señor creó un rey
para protección de todos.
Lo hizo de las eternas partículas
de Indra, y el viento,
de Yama, y el sol y el fuego,
por haber sido formado
de fragmentos de todos esos dioses,
el rey sobrepasa
a todos los seres en esplendor.
Lo mismo que al sol... nadie puede mirarlo de frente.
Es el fuego, el viento, el sol,
el genio que preside la luna,
el rey de la justicia" (29).

En la Península Ibérica hay algunos datos demostrati
vos de la "sacralización" de la realeza o del mando. Desde
antiguo se consideraba "divino" a quien protagonizase una -
hazaña. Así, los íberos llamaban "Gran rey" a Escipión por
vencer al Gigante cartaginés (30). El mismo mito del rey Ha
bis, claramente heroizado, es una muestra de la sacraliza -
ción de la realeza. Ahora bien, tal sacralización, como ha
demostrado Caro Baroja (31) no llega al extremo que caracte
rizó a las monarquías teocráticas de Egipto o Mesopotamia,
si bien es verdad que ha pervivido hasta hace poco tiempo -

en las instituciones políticas medievales. J. Imbert y otros autores han estudiado algunos fenómenos de sacralización de la realeza en la Edad Media en Francia (32). En lo que se refiere a la Península Ibérica, son numerosos los ejemplos de ello durante la Edad Media (33); baste indicar que hasta hace pocos años ha perdurado la costumbre de considerar que el rey o Jefe de Estado gobernaba "por la gracia de Dios". Torres López aclara (34) que la monarquía visigoda nunca fue una teocracia y que los títulos de "divina reverencia", "divina clemencia", etc., son simples fórmulas de protocolo. Sin embargo hay que precisar que aun cuando no fuera una teocracia (como por ejemplo al estilo egipcio) sí estaba fuertemente sacralizada. Sánchez Albornoz añade (35) que durante la alta Edad Media española el monarca recibía la gratia y la autoridad de Dios, denominándose a los reyes Deo adjuvante, Deo favante, etc. García Pelayo añade que definitivamente para el pensamiento medieval "sólo se es verdadero rey en la medida en que se represente e imite al auténtico y único rey (Cristo)" (36), y continúa diciendo que "sólo si el rey era un -simil de la divinidad sería posible que el gobierno terrestre se aproximara al celeste" (37). En conclusión, la realeza está investida de sacralidad, es decir, el rey no es Dios, pero participa de la divinidad en la medida que imita y cumple sus designios.

Es importante resaltar que tal fenómeno de sacraliza-

oión, atestiguado como ya hemos visto entre los celtíberos. . en la monarquía visigoda, no se debió únicamente a la cristianización posterior del poder acontecida con la conversión del rey Recaredo, sino que ya los más primitivos germanos - veían la realeza como algo sagrado. Para Eliade y otros autores en "la mayor parte de las tribus germánicas, la realeza era de origen divino y poseía un carácter sagrado; los fundadores de dinastías eran descendientes de los dioses, especialmente de Wotan" (38). Esto se comprueba incluso históricamente, lo mismo que el hecho tan extendido en otras monarquías de que la buena fortuna del país se viera como - prueba de la sacralidad del rey, de modo que si sucedía una gran catástrofe, el rey "podía ser depuesto o incluso muerto" (39).

Hoy está ya mayoritariamente admitido, que en las antiguas monarquías del Mediterráneo y, por ende, en los pueblos más primitivos, la identificación del rey o caudillo - tribal con las fuerzas sagradas no era simple megalomanía o envanecimiento, sino el fruto de una sincera y profunda congicción religiosa (40). H. Frankfort, por su parte, vé además en la sacralización de la realeza la necesidad de unificar las experiencias sociales; "el gobernante como el pue - blo, sentía la necesidad de conseguir una unidad moral fuer - te que vinculara la diversidad dispersa sin sentido del rei - no y trataba de encarnarla en su persona; hemos visto esto

en el pensamiento indio, confuciano, japonés y también en el pensamiento del cercano Oriente y en el del Mediterráneo"

(41). Por otra parte hay que insistir en que tal modelo no es una invención del hombre, pues éste no hace más que redescubrir un arquetipo político implantado por un dios o un antepasado en el tiempo de los orígenes, cuando tuvo que unificar el cosmos combatiendo con las fuerzas disgregadoras, inertes y estériles del caos.

Todo poder, en definitiva, es la reactualización del poder de los dioses, otorgado por estos a los hombres más receptivos y sensibilizados a cualquiera de las modalidades de lo sagrado (el arte, la ciencia, la religión, etc.). El poder del rey se ejerce "por la gracia de Dios" porque, como dice el Nuevo Testamento, "no existe poder si no te hubiera sido dado de lo alto" (42).

EL GOBIERNO HUMANO, REFLEJO DEL GOBIERNO COSMICO

Este es el aspecto más formal de la imitatio Dei encarnada en la realeza. Para el pensamiento mágico primitivo las organizaciones humanas son, de alguna manera, reflejo de modelos cósmicos; o dicho de otro modo: el cosmos es como un gran Estado regido por Dios, dividido en provincias asignadas a los dioses gobernadores. Ese orden se repite en to -

das las provincias del orbe de manera que la organización sociopolítica humana es copia del modelo celeste, una provincia más del universo, siendo el rey el representante de Dios o su personificación adaptada a este nivel de la existencia. Todas las instituciones políticas, jurídicas, culturales, etc, todos los cargos desempeñados por los hombres son, igualmente, reactualizaciones de otros papeles protagonizados por dioses y demás seres sobrenaturales; no hay nada que, en el mundo terrestre, no tenga su previo arquetipo celeste.

Platón, haciéndose eco de estas concepciones políticas tradicionales, llega a afirmar en "Las Leyes" que "los mejores gobiernos actuales lo son porque reflejan de alguna manera en cierta proporción, una cierta jerarquía y orden que existió bajo el reinado de Cronos" (43).

Esta concepción isomórfica del Estado lleva a curiosas consecuencias. Una de ellas es que mientras hoy se define el Estado como el ejercicio de una soberanía sobre un territorio, desde una óptica primitiva, por el contrario, "el único Estado -dice H. Frankfort- verdaderamente soberano e independiente de todo control externo, era el Estado constituido por el mismo Universo, el Estado gobernado por la asamblea de los dioses" (44). Aunque los modelos o arquetipos son iguales en los diferentes niveles del cosmos, no son ellos captados o asimilados de igual manera. Quiero decir, que el modelo ju-

rídico-político existente en el Estado celeste es el mismo que hay en la Ciudad-Estado terrestre, pero su plasmación no es igual pues no está en el mismo nivel. En el cosmos no hay - ninguna cosa igual a la otra, eso repugna a la mentalidad - primitiva; lo que si hay son cosas equivalentes. Por eso, se considera que aquellas personas en quienes reside cualquier tipo de superioridad moral o autoridad, sea el rey o cualquier jefe militar o religioso; o, incluso, el mismo padre de familia; en ellos hay también algo de la esencia del Rey Soberano (45) pues, en la medida en que se imita a los dioses, se participa de su naturaleza. La autoridad de Dios se manifiesta en sus planes u órdenes que, en el nivel humano, se traducen en leyes naturales; o dicho de otro modo: las leyes naturales son revelaciones a través de las cuales se manifiesta la voluntad cosmificadora de la divinidad.

Esta vieja concepción isomórfica del cosmos y de las organizaciones políticas humanas deriva en un principio de la magia ceremonial tradicional: "Pars pro toto" (la parte - representa al todo). La ciudad y el Estado son el reflejo - de ese gran Estado que es el Universo regido por Dios, al igual que las leyes humanas son imitaciones de las leyes divinas. La consecuencia más práctica de esto es, como dice - Cassirer, que "el todo y sus partes están inmediatamente relacionadas, y por así decirlo, vinculadas las unas a las otras por el destino... quien amenaza la parte amenaza al to

do" (46). Esto explica costumbres tan curiosas como la de declarar la guerra clavando una lanza en un terreno acotado - dentro de la propia ciudad que se pensaba "terreno extranjero", con lo cual de da comienzo a las hostilidades. Las le - giones romanas tenían por costumbre escribir en la suela de sus calzados el nombre del pueblo o caudillo contra quien i - ban a luchar, pues pensaban que, mágicamente, el nombre re - presentaba a todo el pueblo y que, de alguna forma, pisaban a todo el enemigo. Otros pueblos primitivos, antes de ata - car un poblado, le arrojaban calaveras y huesos humanos dan - do a entender que "sembraban la muerte" en el interior del - recinto: un muerto representaba y contenía en sí todas las - fuerzas de la muerte. En esta idea se basa precisamente el - vudú: se exorcisa un objeto personal de un sujeto (un trozo de uña, pelo, piel, etc.) pretendiendo afectar a todo el ser.

Desde esta concepción, el rey es una personificación de Dios, y la Ciudad-Estado es una copia a imagen y semejanza del Estado Cósmico. Esto explica también por qué en las - ceremonias anuales la purificación del rey significaba la re - novación del cosmos y de todo el país, incluso el mismo pue - blo: el rey era una "parte" que mágicamente representaba al todo. Su muerte u ocultación simbólica durante unos días en el transcurso de tales fiestas, representaba la desaparición de la ley y el orden, así como el advenimiento del caos y los desórdenes sociales.

EL REY COMO GARANTE DE LA FELICIDAD DEL PUEBLO

Para el pensamiento mágico primitivo, el rey, como personificación de una fuerza divina, irradia sacralidad inundando todo lo que le rodea, poseyendo además poderes sobrenaturales como los de provocar la lluvia, conjurar calamidades, curar enfermos, fecundar los campos, etc.. Hasta hace pocos siglos se pensaba que los reyes de Francia e Inglaterra tenían poderes milagrosos con los que sanar a los desheredados (47). Como canalizador y distribuidos de energía benéfica, el rey es responsable de la felicidad de su pueblo de modo que cualquier desgracia acaecida dentro de su territorio es atribuida a la pérdida de vitalidad del rey. Tal debilidad puede ser originada por agotamiento, físico (lo que obliga al rey a renovarse periódicamente) o por una indisposición o ruptura con el mundo sagrado (quizás por alguna falta o pecado ritual cometido por el mismo rey).

De cualquier manera, el rey es garante del orden, la prosperidad y, en suma, la felicidad del país, respondiendo de su gestión incluso con el propio trono.

La obligación del rey de procurar el bienestar de sus súbditos queda reflejada en textos como el de Sehetepibre, que instruye a sus hijos sobre la misión del buen rey: "El es quien ilumina las dos tierras más que el disco solar.

"El es quien hace que las dos tierras estén más verdes que un Nilo crecido.

Ha llenado las dos tierras de fuerza y de vida,
el rey es Ká" (48).

O este otro atribuido a Amén-em-et en que el rey justifica la buena gestión realizada durante su mandato explicándola en estos términos: "Yo soy el que produjo la cebada y amó al Dios trigo. El Nilo me respetó en cada uno de sus desfiladeros. Ninguno pasó hambre en mis años. Ni tampoco sed. Los hombres vivieron (en paz) por lo que yo trabajé... todo lo que yo ordené fue porque tenía que ser" (49).

Esta necesidad de justificación del rey es más importante de lo que pudiera creerse. Hemos visto anteriormente que el rey, mediante la Imitatio Dei, ha de reproducir a su nivel la labor cosificadora, fecundadora y legisladora del Dios creador cuando se enfrentó al caos primordial. Pues bien, el rey debía ordenar, legislar, civilizar, en suma, la parte de ese caos primordial a él asignado, convertida ahora en cosmos con el fin de mantener su orden, es decir, sirviendo de puente o comunicación de la potencia sagrada que a su través fluía hacia todas las partes de su territorio impidiendo el resurgimiento de cualquier injusticia o desorden.

A este propósito, la esterilidad de los ganados, la

sequía de los campos, la peste, etc., eran vistas como otras tantas modalidades del caos que ponían en entredicho la capacidad del rey para comunicarse con lo sagrado. Toda injusticia, alteración social, etc., no solucionada a tiempo oportuno, legitimaban la sustitución de un rey por otro, sin que ello atentara a la lealtad debida al jefe. Para la concepción mágica primitiva la lealtad está dirigida a la realeza, las rebeliones lo son contra el rey injusto en nombre, precisamente, de la realeza, porque se piensa que tal rey ha dejado de ser el que era, esto es, algo sagrado que se muestra (hierofanía).

M. Eliade insiste en que la aparente petulancia con que algunos reyes describen los éxitos de su reinado no son más que una sincera actitud religiosa; así, cuando Asurbanipal justifica su reinado con estas palabras: "Desde que los dioses en su bondad me han establecido en el trono de mis padres, (el dios) Adad ha enviado su lluvia... el trigo ha crecido... la cosecha ha sido abundante... los rebaños se han multiplicado, etc." no lo hace por vanidad de soberano, adoración de cortesanos. La esperanza en la 'nueva era' inaugurada por el nuevo soberano, no sólo era auténtica y sincera sino además perfectamente natural desde el punto de vista espiritual de la humanidad arcaica... (sup) sería un error reducir estas fórmulas presuntuosas a lo que no ha sido hasta el de-

clinar de las monarquías" (50).

Un texto griego que es interpretado como resto de esta antigua concepción de la realeza aparece en la Odisea en boca de Ulises: "...esos reyes poderosísimos y devotos de los dioses que imperan sobre muchos y esforzados corazones, hacen florecer la justicia y bajo cuyo cetro los campos se cubren de ricas mieses, los árboles se cargan de frutos, los rebaños se multiplican, los mares son como nunca fértiles en sus naturales riquezas, y los pueblos, en fin, son siempre dichosos; que tales suelen ser los resultados en los pueblos gobernados por príncipes piadosos y justos" (51).

Vuelve a sociarse la felicidad del país con el rey justo, y a éste con su entregá a los dioses. En el texto citado, el término "justos" equivale al "orden", es decir, el orden mantenido por el rey viene a ser la causa de la prosperidad del país, y tal orden es fruto del respeto y de la imitación de la voluntad de los dioses.

Hesiodo también hace una referencia al sentido antropo cósmico de la felicidad del país cuando, hablando de la conducta de los reyes, dice: "los que, tanto para el extranjero como para el ciudadano, dictan sentencias rectas y no se apartan nunca de la justicia, ven prosperar su ciudad y florecer la población entre sus muros. Sobre su país se extiende una -

paz que alimenta hombres jóvenes, y Zeus, el de la vasta mirada, no les depara una guerra dolorosa. Sus sentencias justicieras no van nunca seguidas de hambre ni de desastres... la tierra los ofrece vida abundante; en las montañas, la encina tiene en la copa bellotas y en el centro abejas; a sus ovejas les pesa la lana; sus mujeres dan a luz hijos que se parecen a sus padres; florecen en una prosperidad sin fin, y no se lanzan a los mares; el suelo fértil les ofrece sus cosechas" (52).

Por el contrario, cuando el rey no refleja ese orden cósmico en su territorio y comete injusticias o faltas, aunque sea rituales, que no son redimidas debidamente, la desgracia asola el país. Como dice el drama de Edipo rey: "La ciudad se va muriendo en los gérmenes fructíferos de la tierra, en los partos de las mujeres, todos terminan sin nacimiento" (53).

Sin embargo no es únicamente la injusticia cometida por el rey la causa de la desolación del país, sino que también su muerte natural conlleva unos días de desconcierto remediable, en el que toda la naturaleza siente la ausencia de la potencia mágica. Un texto egipcio describe así la muerte del faraón:

"Los canales se quejan
y las vaguadas responden.

Se oscurece la cara
de los árboles y frutos.
Los huertos lloran y
lo que era verde" (54).

En resumen, al igual que la divinidad organizó el caos imponiendo su voluntad mediante leyes cósmicas, así el rey, cacique o régulo, delegado o representante suyo, ha de imponer la voluntad divina, es decir, las leyes naturales en su territorio, manteniéndolo ordenado. Cualquier calamidad social será debida a que el líder no está imitando fielmente a Dios, lo que impide la afluencia de carga sagrada en los niveles humanos.

PRESCRIPCIONES RITUALES DEL REY

Uno de los medios a través de los cuales el rey procura reflejar sobre la tierra el orden armónico existente en el cielo es, como ya hemos visto, someterse a una disciplina sistemática de ceremonias que repitan lo más fielmente posible los actos y gestos de la divinidad. A este propósito, uno de los gestos más enclavados de significado es el que realizaba el rey durante las fiestas anuales de renovación (por ejemplo en Egipto), consiste en recorrer a paso de danza un campo cuadrado en las cuatro direcciones acompañado de su es

tandarte. El campo representaba, tanto el territorio del país como una reactualización del espacio cósmico. El rey que lo recorría significaba con ello que tomaba posesión de él ordenándolo, cosmificándolo. El espacio caótico era ahora un espacio ordenado a partir de un centro. Como se vé estamos ante una ritual cosmogónico, la repetición de una cosmogonía - (55).

Algunas de estas prescripciones han sido interpreta - das erróneamente como privilegios o tabúes absurdos de los - pueblos primitivos. Así la costumbre de no tocar a los reyes y de que éstos no toquen el suelo que pisan, pues la fuerza que irradia puede ser un peligro para quienes entren en con - tacto con ellos. De ahí que camine sobre alfombras o vaya en volandas. Bien canalizada, la energía del rey es beneficiosa; esto lo transmite por la imposición de manos, pero en otro - caso puede provocar serios trastornos, incluso atmosféricos; de ahí también se origina la costumbre del palio que bloquea o protege de esta energía real. En algunas monarquías antiguas el rey estaba obligado a permanecer durante varias horas en - el trono, pues cualquier movimiento podía alterar el orden - cósmico. Se pensaba incluso -dice Frazer- que no debían mover "ni los ojos, ni en absoluto parte alguna de su cuerpo, pues ... si desgraciadamente se movía o tendía una mirada en cual - quier dirección de sus dominios, estallarían la guerra, el ham

bre, los incendios o alguna otra catástrofe" (56). Todos los recipientes con que comía el rey eran destruidos, pues a quien "se atreviera a comer en aquella vajilla, se le incharían, abrasadas, boca y garganta" (57). Es decir, que no estamos ante privilegios o supersticiones sino ante costumbres perfectamente lógicas, al menos para la mentalidad primitiva.

A quienes envidien el papel desempeñado por estos reyes de las antiguas monarquías y piensen que el poder era fruto del medro sin escrúpulos, hay que aclararles, citando palabras de Frazer, que el rey vivía acosado por una etiqueta ceremonial, una red de prohibiciones que no contribuían en ~~o sea~~ alguna a su dignidad personal, que lejos de aumentar su comodidad "entorpecen sus acciones, aniquilan su libertad y con frecuencia su propia vida" (58). En gran parte de los casos el cargo era una carga, sobrellevada con gratificaciones inmateriales como ser los honores, el reconocimiento público y nada más y nada menos que el cumplimiento del propio deber.

Sin embargo, en los pueblos en que estas coherentes concepciones han sido sustituidas por supersticiones, creencias deformadas y mitos camuflados, se observa todavía, bajo la cáscara seca de sus instituciones, la robusta idea de la Imitatio Dei y de la ejemplaridad. A pesar del tiempo, los datos suministrados por especialistas como Beals, Hoijer (59) o L. Haur (60), no desdicen la calidad cultural de los pueblos pri

mitivos, sino que apoyan la idea de que, aun en pueblos decau dentes, perviven Instituciones originariamente ejemplares. Efectivamente, en la actualidad, muchos aspirantes de tribus logran un prestigio repartiendo lo ahorrado durante años(61) y celebrando fastuosos festines. Gluckman observó también que en las tribus africanas, el prestigio se obtiene compartiendo la caza y la pesca y se mantiene también del mismo modo (62).

EL REY DE LA JUSTICIA

Hemos visto antes que el rey es identificado al sol - como astro rey situado en medio del universo. También se ha explicado que el rey lo es en la medida en que refleja el orden cósmico (isomorfía cielo-tierra) y, finalmente, que esa compenetración se demuestra en la prosperidad del país (antropocosmicidad de la justicia). Y ello, por supuesto, tiene - sus consecuencias jurídicas.

De entrada, si el sol efectúa la organización del caos en base al 12 (12 son las constelaciones y áreas zodiacales), ello ha de tener su reflejo y, efectivamente, el rey organizará su territorio (espacio) en 12 tribus (ó múltiplo) y el año (tiempo) en 12 meses (53), y dará leyes a su pueblo distribuidas en base al número 12. Que los antiguos códigos de - leyes eran de inspiración solar lo prueba el que tanto las le

yes de Manú como las tablas romanas, las "leyes" de Platón, el decálogo hebreo (más los dos mandamientos finales), tienen 12 capítulos o partes. Se explica esto si consideramos que un sistema jurídico, para la mentalidad arcaica, será - más perfecto cuanto más se acerque a modelos celestes preestablecidos.

Por otra parte, hay que insistir en la labor legisladora, o por mejor decir, justiciero de la realeza. El rey es - considerado el centralizador de un nuevo orden o garante del ya existente. Pero no lo realiza por sí solo sino por mandato divino; él es un instrumento de la justicia divina enviado para proteger al desvalido y castigar al perverso. El rey, consecuente con toda la tradición ideológica de su pueblo, se va a considerar heredero de los antepasados y de los mismos dioses, continuando su labor civilizadora o legisladora en - lucha continua contra los peligros del caos.

Hammurabi explica en el prólogo de su famoso código - que "después que los dioses de Babilonia hubieran establecido sólidamente mi reino, me han llamado para que le dé leyes" (54). Y prosigue: "Los dioses me han llamado para dar un Derecho a este país, para destruir al perverso... he hecho poner bajo mi imagen las palabras 'el rey es la justicia' a fin de que el poderoso no oprima el débil, que haga justicia en la ciudad de Babilonia a la viuda y al huérfano" (55).

En las leyes de Manú puede leerse "el rey ha sido creado para ser protector de todas las clases y de todos los órdenes que se mantienen sucesivamente en el cumplimiento de sus deberes" (56). Y más adelante: "El soberano cuyo reino está bien gobernado ve acrecentarse su prosperidad" (57).

Para el pensamiento primitivo la figura del jefe personifica no únicamente la felicidad y prosperidad materiales del país o la comunicación espiritual con lo sagrado, sino también, y más concretamente, representaba la ley y el orden. De hecho, en varias culturas de la antigüedad, la sola voluntad del rey es ley para sus súbditos. En textos egipcios incluso se compara al pueblo sin ley con una barca sin piloto o a una ciudad sin alcalde, y en numerosos textos de la literatura universal el rey es asemejado con el pastor que vela por sus rebaños; y no deja de ser sintomático que, del cayado de pastor, se origina en algún idioma la palabra "gobernar" (58). Por su parte, Benveniste nos recuerda que en los idiomas indoeuropeos el término "Derecho" vino originariamente de una raíz que significa "pastorear" (59).

En suma, la realeza es también una hierofanía jurídica (quizás la más importante de las Instituciones jurídicas primitivas); es la voluntad divina que se muestra a través de una persona y que se expresa mediante leyes. Leyes que no son sino la realización de la labor ordenadora de Dios cuando cosmificó el caos.

NOTAS AL CAPITULO EL REY COMO IMITADOR DE LA DIVINIDAD

- 1) C. Alonso del Real, "Nueva sociología de la Prehistoria", Madrid, 1.977, p. 346.
- 2) Robert Lowie, "Historia de la Etnología", México, 1.946, p. 75-76.
- 3) C. Alonso del Real, op. cit. p. 313.
- 4) Pol. VI, 5, 7-10.
- 5) José Hierro S. Pescador, "El Derecho en Ortega y Gasset", Madrid, 1.965, p. 250.
- 6) Op. cit. p. 253.
- 7) M. García Pelayo, "Los Mitos políticos", Madrid, 1.981, p. 38.
- 8) R.V. Sampson, "Igualdad y poder", México, 1.975, p. 37.
- 9) Ibid.
- 10) E. Becker, "La lucha contra el mal", México, 1.977, p. 118.
- 11) Citado por E. Becker, op. cit. p. 118.
- 12) F. Savater, "La tarea del Héroe", Madrid, 1.982, p. 127.
Los subrayados son míos. No merece la pena, por otra parte, insistir en el desacreditado argumento de que el líder o héroe lo es por ambición económica; "sería un error considerar este asunto en términos puramente económicos. La realeza no deseaba la riqueza tanto como el prestigio personal", E. Evans Pritchard, "La Mujer en las Sociedades Primitivas", Barcelona, 1.975, p. 126.
- 13) Plutarco, Agis, 11.
- 14) Lewis Morgan, "La sociedad primitiva", Madrid, 1.980, p. 135. Al igual que la coronación es "armarle de cuernos". Esto puede explicarse, como hace René Guénon ("Símbolos

- ... fundamentales de la Ciencia Sagrada", Buenos Aires, 1.969, p. 167) en el hecho de que las primeras coronas fueron cuernos que representaban los rayos o resplandor que irradiaba de la cabeza. De hecho, las palabras cuerno, corona y rayo (Keraunos) provienen del mismo radical sánscrito KRN.
- 15) L.Mair, "El gobierno primitivo", Buenos Aires, 1.970, p. 214-216. Puede verse en esta obra una crítica a la teoría de Frazer del asesinato ritual del hijo del rey por ser una amenaza a su soberanía. Si Frazer no hubiera interpretado tan rígidamente tales mitos y hubiera contemplado las mitologías con un sentido más amplio (cosmogónico) seguramente no habría cometido las impropiedades que aparecen en su obra capital.
 - 16) José Manuel Pérez-Prendes, "Curso de Historia del Derecho Español", Madrid, 1.984, p. 310; Julio Caro Baroja, "La Realeza y los Reyes en la España Antigua", en Cuadernos de la Fundación Pastor, Madrid, 1.979, p. 68-73-
 - 17) Aristóteles, VI, 5, 11
 - 18) Demóstenes, In Neocoran, 74-81. Jenofonte, Resp. Lac, 13-14; Heródoto, VI, 37; Virgilio X, 175; Esquilo, "Suplicantes", 369.
 - 19) Tito Livio, V, 1.
 - 20) Tito Livio, I, 20.
 - 21) Fustel de Coulanges, "La ciudad Antigua", Barcelona, 1.984, p. 204.
 - 22) Dionísio, X, 4.
 - 23) Mircea Eliade, "El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", México, 1.982.
 - 24) Max Gluckman, "Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Primitiva", Madrid, 1.978, p. 257.

- 25) Citado por J. Frazer, p.,. cit. p. 213.
- 26) H. Frankfort, "Reyes y Dioses", Madrid, 1.976, p. 170.
"El ascenso del rey al trono se calculaba para el amanecer" (p. 170). La coronación del nuevo rey, o las fiestas de su aniversario se hacían al alba, cuando nace el sol, es decir, se asocia el "nacimiento" del sol, con la coronación del nuevo rey. Y para demostrar o reafirmar mágicamente su poder sobre todo el territorio, atravesaba las cuatro direcciones del espacio, a paso de danza, un terreno rectangular que representaba al cosmos; así "corre cruzando el océano y los cuatro lados del cielo, yendo tan aprisa como los rayos del disco solar" (p. 110).
- 27) Op. cit. p. 61.
- 28) Citado por H. Frankfort, "El Pensamiento prefilosófico en Egipto y Mesopotamia", Madrid, 1.980, p. 102.
- 29) Leyes de Manú, VII, 3 y ss.
- 30) Dion Casio, frag. 57, 48. Schulten F.H.A., III, pp.119-120 y 297-298.
- 31) J. Caro Baroja, "La realeza y los reyes en el España Antigua", Cuadernos de la Fundación Pastor, 1.971, nº 17.
- 32) J. Imbert y otros, "Histoire des institutions et des faits sociaux", Paris, 1.970, p. 81.
- 33) Publicados en el AHDE; de J. Orlandis, "La Reina en la Monarquía visigoda", 1.957; de A. Maronjui, "Un momento típico de la Monarquía medieval; el Rey Juez", 1.953; - sobre el formulario de coronación, de P. Longas Bartibas, véase "La coronación litúrgica del rey en la Edad Media", 1.953. De carácter más amplio, es ineludible - consultar la Historia de España de R. Menéndez Pidal, especialmente el tomo III y el VII.

- 34) M. Torres López, "Historia de España" de R. Menéndez Pidal, Tomo III; "La España Visigoda", Madrid, 1.980, p. 227-231.
- 35) C. Sánchez Albornoz, "Historia de España" de R. Menéndez Pidal, Tomo VII, vol. I dedicado a la Reconquista y los Reyes Astures, p. 363.
- 36) M. García Pelayo, "El reino de Dios como arquetipo político", Madrid, 1.959, p. 101. Añadido después en la obra "Los mitos Políticos", Madrid, 1.981
- 37) Op. cit. p. 103.
- 38) M. Elíade, "Historia de las Ideas y Creencias Religiosas", Madrid, 1.983, p. 101.
- 39) Ibid.
- 40) M. Elíade, "Tratado de Historia de las Religiones", Madrid 1.978, p. 46.
- 41) Op. cit. p.119-120.
- 42) San Pablo, Rom. 13. 1-7; Pent. II, 13-17. Idea que posteriormente será desarrollada explícitamente por Eusebio y tema de discusión de la patrología hasta ser concepto dominante en el siglo IX. Vease de M. García-Pelayo, op. cit. p. 239 yss. Tras la lucha de las investiduras se llegará a algunas fórmulas conciliatorias como la de Sto. Tomás de Aquino, para quien es admisible e incluso recomendable que sea el pueblo quien elija a su rey, pero una vez elegido, éste gobierna por la gracia de Dios (S. Th. I-II, 9.105 a. 1.), de modo que "desobedecer al rey es desobedecer a Dios", (J. Touchard, " Historia de las ideas políticas", Madrid, 1983, p. 183). Respecto a Sto Tomás, G. Sabine

comenta que "consideraba la sociedad humana y sus instituciones como un nivel típico del orden...(siendo) la ley humana parte integrante de la totalidad del sistema del gobierno divino por el cual se rige todo... Por consiguiente, la ley en el estricto sentido humano, no era sino un aspecto de un hecho cósmico" ("Historia de la teoría política", Madrid, 1983, p. 191).

- 43) Platón, "Las Leyes", 713 b. En "La República", libro VII, basa la prosperidad del país y el mantenimiento de la pureza espiritual de la aristocracia gobernante, en ciertos modelos de ciclos geométrico-matemáticos sobre la reproducción de los hombres, de modo que la alteración de tal proporción armónica supone la decadencia irremediable de la sociedad política.
- 44) Op. cit. p. 243.
- 45) H. Frankfort, op. cit. p. 180.
- 46) Ernst Cassirer, "Filosofía de las formas simbólicas". vol. II, p. 65 y ss. o "Esencia y efecto del concepto de símbolo", México, 1.975, p. 52.
- 47) J. Frazer, op. cit. p. 120. No sólo los jefes, sino también los grandes hombres irradian "fuerza" o "potencia" pues, según el hombre primitivo, en la medida que se participa de la sacralidad, se captan sus potentes cualidades. En Nueva Guinea, Landtman refiere que al heroe lo recibían con redobles de tambor y "las madres llevaban a sus bebés y los sentaban en las huellas de sus pasos, pensando quizás que sus pequeños cuerpos podían de este modo recoger algo del saber que tenían estos hombres extraordinarios" (citado por L. Levy-Bruhl, "El alma Primitiva", Barcelona, 1.974, p. 98). Tal participación no es semejante a la del creyente budista o cristiano cuan

- ... do toca un trozo de hueso o la reliquia de un santón, -
pues el primitivo cree que participa efectivamente, que
hay una transferencia, una identidad (p. 129).
- 48) H. Frankfort, "Reyes y Dioses", op. cit. p. 83.
 - 49) Op. cit. sup. p. 81
 - 50) Citado por M. Eliade en op. cit. sup. p. 405 y 406.
 - 51) Odisea, XIX, 108 y ss.
 - 52) Hesiodo, "Los trabajos y los días", 225-237.
 - 53) Sófocles, "Edipo Rey", p. 25 y ss.
 - 54) H. Frankfort, op. cit. p. 266.
 - 55) H. Frankfort, op. cit. p. 109-112.
 - 56) J. Frazer, pp. cit. p. 208. Lo mismo puede decirse de los
atributos reales. M. García Pelayo se extiende en ello -
definiendo el cetro como "condensación de luz", la coro-
na como vehículo de la fuerza mágica o condensación de -
la aureola de poder que rodea la cabeza, semejante a la
del sol ("Del mito y de la Razón en el Pensamiento Polí-
tico", Madrid, 1.968).
 - 57) J. Frazer, op. cit. p. 208. Más ejemplos en las páginas
siguientes o en L. Mair, "El Gobierno Primitivo", op.cit. -
p. 205 y ss.
 - 58) Op. cit. p. 210.
 - 59) R. Beals y H. Hoijer, "Introducción a la Antropología",
Madrid, 1.978, p. 368 y ss.
 - 60) Lucy Mair, "Introducción a la Antropología Social", Madrid,
1.982, p. 134.
 - 61) M. Harris, "Introducción a la Antropología General", Ma-
drid, 1.983. p. 312 a 321. L. Mair, op. cit. p. 205.
 - 62) M. Gluckman, op. cit. p. 97.

- 63) Estas divisiones no tienen necesariamente que encontrarse en todas las civilizaciones, pues con toda seguridad existe una estrecha relación numérica entre todas las medidas de tiempo y espacio sagrado en las respectivas culturas. A pesar de la aparente diversidad de calendarios astronómicos, es sintomático que todos los periodos de tiempo y cifras cronológicas en India, Mesopotamia, Egipto, México, Perú, etc., una vez sumados todos los números que componen la cifra en cuestión, queden siempre reducidos a nueve, el número de la gestación por excelencia.
- 64) Código de Hammurabi, Prólogo Col. I, 30-40
- 65) Código de Hammurabi, Epílogo XXIV a, 59-78
- 66) Leyes de Manú, e, 35.
- 67) Leyes de Manú, 7, 113.
- 68) H. Frankfort, "El Pensamiento Prefilosófico...". Op. cit. p. 110.
- 69) Emile Benveniste, "Vocabulario de Instituciones Indoeuropeas", Madrid, 1.983, p. 294.
-

CAPITULO VII

=====

LA EJEMPLARIDAD COMO ORIGEN DEL CLAN, LA
SOCIEDAD, LA FAMILIA Y DEL ESTADO.

" ¿Y qué viene a ser la lealtad, el alimento vital de toda sociedad, sino la afluencia al culto a los héroes, la admiración sumisa por lo verdaderamente grande?...La sociedad está fundada sobre el culto a los héroes. Todas las dignidades, toda jerarquía en que descansa la asociación humana, son lo que podemos llamar una heroearquía (gobierno de los héroes)", (T. Carlyle, "Los Heroes", Barcelona, 1906, p. 27).

CAPITULO VII

Un método eficaz de resaltar las ventajas de nuestra época consiste en infravalorar los logros del pasado. Esto unido a la euforia, en algunos casos justificada, por los éxitos de la naciente antropología, fue la causa de la distorsión a que se ha visto sometido el problema de los orígenes de la familia. Así, el matrimonio monógamo, supuesto logro de la civilización europea, se pensó inexistente entre los pueblos más primitivos del planeta, inventándose "caprichosamente etapas ' primigenias' de la evolución, tales como ' matrimonio de grupo' y ' promiscuidad', para explicar el periodo en que el hombre era tan bárbaro como para desconocer las finezas de la vida social propias del hombre civilizado"(1).

En vano se dijo en su momento que lo más frecuente entre tribus primitivas actuales era el matrimonio monógamo (2) y que, en todo caso, se confundía la promiscuidad con un matrimonio de grupo perfectamente regulado(3).

Actualmente asistimos a una revisión de estos conceptos tradicionales de forma que como decía Koppers " la teoría de Bachofen- Morgan de la promiscuidad primitiva, así como la teoría de la prioridad del matriarcado están superadas. En el comienzo hallamos la familia monógama orientada bilateralmente" (4). Los estudios realizados con primates han demostrado que incluso en animales superiores tal hecho es inexistente (5), de modo que hasta los Rusos han abandonado ya este modelo (6).

Centrándonos en el problema del origen de la familia, habría primeramente que abordar una cuestión previa : ¿ es anterior la familia al clan?. Las posturas están irreconciliablemente encontradas. Algunos sostienen la prioridad cronológica de la familia sobre la estirpe basándose en que en las tribus más primitivas el clan no aparece más que cuando la agricultura, o la ganadería sustituye a la caza, y al ser la caza propia de grupos familiares se deduce de esto la propiedad cronológica de la familia(7).

A este propósito hay que decir que la antropología actual tiende a considerar superada la teoría de los tres estadios (caza, pastoreo, agricultura) (8). Por otra parte, y esta es una idea sobre la que asumo toda responsabilidad, si se supone que en los primeros grupos humanos no existía

un reconocimiento biológico de la paternidad (al no asociar la cópula al embarazo), los hijos carecen de " padres" de sangre siendo considerados las almas de los antepasados espíritus que se introducen por sí solos en el vientre de la madre. (Por ende, al no haber lazos conscientes de consanguinidad, el incesto, en su sentido actual, es inexistente. Al no haber paternidad biológica, no hay familia propiamente, sino matrimonios. Y es posible que al descubrirse la paternidad biológica se configurase la familia tal y como hoy la conocemos).

Por tanto, habría también indicios, no definitivos, de que la estirpe o clan es anterior a la familia. Quiero decir que los hijos habidos en un clan tienen únicamente una maternidad reconocida. Incluso, en algunos pueblos primitivos, ni siquiera a la madre se le reconoce tal carácter ya que se piensa que el niño se gestó en las grietas de las rocas, en el interior de las cuevas, etc. (9) y que sólo al estar "maduro" se introduce en el vientre de la madre, es decir, que la mujer no gesta al niño, sino que únicamente lo acoge unos meses; pues él ya llevaba una vida prenatal en las aguas, en los cristales, en las piedras, en los árboles, en las cuevas.. Así los recién nacidos pertenecen al lugar, son " hijos del lugar", y el padre humano no hace más que dar forma jurídica a su relación mediante un ritual (la adopción). La paternidad biológica para la mentalidad más primitiva, es sustituida por la paternidad terrestre. Se comprende que la Madre Tierra representa todo para el hombre primitivo : la que da la vida, cobija a sus hijos y, en suma, es una fuente inagotable de experiencias.

Desde este punto de vista resulta inadecuada la frase de L. Morgan : " La familia monógama debe su origen a la propiedad" (10) ya que, en todo caso, su origen se encontraría en el descubrimiento de la paternidad biológica, por lo que resultaría más certero decir que " la propiedad, en su sentido actual, tiene su origen en la familia monógama", lo cual es completamente distinto. Ahora bien, lo que sí cabe decir es que a parte de los elementos de uso personal, la idea del derecho de propiedad estaría detentada por el clan o estirpe de forma genérica. Sin embargo, volviendo al tema de la preexistencia del clan sobre la familia consanguínea, no puede asegurarse nada de forma cierta. Como dice Levi-Strauss: " el problema fundamental del origen de la familia es nuestra ignorancia sobre el mismoDesconocemos cuando apareció... Tampoco sabemos si su aparición fue de una vez por todas o si surgió en diversos lugares" (11). De todas las teorías propuestas como más acertadas no existen pruebas concluyentes sobre la veracidad de ninguna. Ignoramos por completo si la familia primitiva era matrilineal o patrilineal, matronímica o patronímica, es indemostrable la existencia de poliandria o poliginia. Tampoco podemos asegurar si los primeros núcleos humanos estaban formados por familias monógamas o por el contrario si la familia era algo más difuso o amplio. Alonso del Real defiende en amplios términos la monogamia e incluso los matrimonios a corto plazo dentro del grupo (o sea, una suerte de matrimonio de grupo) en el Paleolítico Inferior, que podría derivar hacia la poliginia, mientras que la poliandria sólo podría haber existido con cier-

ta importancia en el neolítico(12).

PROHIBICION DEL INCESTO Y EXOGAMIA ¿ PRIMERAS LEYES HUMANAS ?

Para la teoría psicoanalítica, admitida por algunos antropólogos, los primeros grupos humanos estaban constituidos por un macho o padre dominante que aprimía a los más jóvenes para que no le arrebatasen las hembras. Tras la conjura de los jóvenes, el padre terrible y cruel es asesinado. Las frecuentes disputas por las hembras debilitan la atención y defensa del clan poniendo en peligro de extinción al grupo. Los jóvenes echan de menos al padre asesinado que hasta entonces había proporcionado seguridad al clan, ahora en peligro. Impelidos por un sentimiento de culpa deciden homenajear su memoria bajo la forma de un ser superior (tótem) y para evitar discordias internas prohíben las relaciones sexuales dentro del grupo (tabú del incesto) obligando a buscar esposa fuera del clan (exogamia). Según esto, asistimos a las primeras normas sociales de la Historia.

Jung arremete contra la interpretación freudiana del complejo de Edipo aduciendo primeramente el postulado psicoanalítico básico de que la psiquis humana se mueve por tendencias compensatorias, es decir, que la idea del macho dominante que oprime a los jóvenes debería complementarse con la existencia de una matrona correlativamente terrible que provocase pavor a la hijas y tuviera el monopolio de los machos jóvenes. Sin embargo esto no se ha observado.

En segundo lugar es más que dudable la existencia de una

rivalidad entre el macho dominante y los jóvenes "hijos", ya que " las tensiones en el seno del grupo primitivo nunca son mayores que las provocadas por la lucha por la existencia"(13) de ese mismo grupo frente a enemigos externos. Por último, la muerte del macho dominante no puede originar el tabú de la endogamia ya que las luchas internas entre los jóvenes por disputarse las hembras mermaría la atención y vigilancia hacia el exterior, lo que llevaría la orda" la extinción. Es decir, que, en todo caso, el miedo se debería a factores ajenos al grupo y no internos : " El miedo a los enemigos - afirma Jung - y el miedo al hambre predominan incluso sobre la sexualidad que como se sabe, no representa problema para los primitivos, puesto que es más fácil tener una mujer que los alimentos necesarios"(14). En conclusión, son los enemigos externos los que obligarían a la hipotética orda primitiva a reglamentar las relaciones sociales.

Cabe decir también que, en opinión de Alonso del Real, el tabú del incesto " por mucho Levi-Strauss que le echemos al asunto, en la prehistoria propiamente dicha no sabemos ni probablemente sabremos nunca si lo había o no " (15). Hay que recordar que las primeras teorías sobre el incesto en los pueblos primitivos surgieron a raíz del estudio comparado de mitos. Efectivamente, en la mayor parte de las mitologías aparece la célebre y tradicional pareja primordial de hermanos de cuya unión deviene el cosmos o la humanidad. Sin pensar en que esto eran alusiones meramente simbólicas, los antropólogos interpretaron erróneamente tales mitos iniciando una búsqueda de prácticas incestuosas en pueblos actuales.

Sin perjuicio de que lo que denominamos incesto existiera en la más remota antigüedad, conviene aclarar que lo contemplado en los mitos son, como aclara Malinowski, ideogramas (16) sobre los cuales no puede hacerse extrapolación alguna.

Ahora bien, independientemente de que existiera o no el tabú del incesto, lo que sí cabe replantear es la pretendida antinaturalidad de las relaciones entre consanguíneos. "Biológicamente, no existe en efecto, ningún inconveniente, en que se establezcan relaciones sexuales entre parientes consanguíneos" (17). Tampoco Levi-Strauss vé fundamento natural para dicha costumbre pues los especialistas en genética han demostrado que los efectos recesivos de matrimonios consanguíneos plantean menores problemas en sociedades donde se permiten tales uniones al dar oportunidad a que tales caracteres hereditarios se eliminen por selección (18). Las uniones consanguíneas pueden producir una eliminación gradual de genes recesivos deletéreos. Efectivamente, como explica M. Harris, " si un pequeño grupo consanguíneo es capaz de superar el índice más alto con que inicialmente aparecen los homocigotos perjudiciales, finalmente alcanzará un equilibrio genético que implica un porcentaje más bajo de genes deletéreos"(19). Varias familias podían realizar uniones consanguíneas sin que aparecieran efectos adversos durante generaciones, como es el caso de la reina Cleopatra, producto de 11 generaciones entre hermanos dentro de la dinastía Ptolomaica.

Se ha planteado el tabú del incesto como una tenden-

cia innata en el ser humano, algo genéticamente programado. Sin embargo no hay pruebas de tales tendencias ni aun entre los monos y simios (20). Vuelve a deducirse de esto que el incesto no es un antinatural biológico. La existencia en tiempos posteriores de tal tabú sólo puede explicarse volviendo a factores socioculturales.

Ya hemos mencionado antes que los pueblos primitivos, en cuanto que no conocían la relación cópula-embarazo, no podían suponer ninguna relación sanguínea del padre con sus hijos. De esto se deduce que el incesto sería un concepto inexistente ya que incluso entre la madre y sus hijos o entre estos, los vínculos no son considerados como sanguíneos sino en todo caso "históricos" en el sentido de que los hijos son los antepasados del clan que vuelven a encarnar.

En pueblos donde ya se atribuye más protagonismo al papel biológico de la madre (por ejemplo los Trobriandenses estudiados por Malinowski) en los cuales se piensa que "el hijo es la misma sustancia que la madre y que la madre hace al niño de su carne" (21), sí existen tabúes sexuales. Sin embargo, aun así no sería exacto afirmar que tales tabúes, como el de la prohibición del incesto, obedezcan a razones naturales pues incluso la mayor parte de estos pueblos no estiman biológicamente dañinas tales uniones. Algunos autores como M. Harris estiman que las razones de la prohibición del incesto pueden explicarse en términos de ventajas demográficas, económicas o ecológicas; así, por ejemplo, dice dicho autor : " Las sociedades organi-

zadas en bandas dependen de intercambios matrimoniales para establecer redes de parientes a lo largo de grandes distancias" (22). En otro caso las bandas se extinguirían si se diera la circunstancia fatídica y fortuita del nacimiento de varios individuos masculinos y la muerte prematura de hembras adultas. La exogamia es pues esencial para la supervivencia y desarrollo de los pequeños núcleos humanos. Es decir, que desde este punto de vista, el tabú del incesto no se originaría en el miedo a empobrecer genéticamente la especie (pues estos según la ciencia genética no sucede) sino en fomentar relaciones de amistad con otros grupos para garantizar la reproducción del propio clan. A simple vista, esta hipótesis de trabajo adolece de una firme base experimental, que la convierte en una teoría más sin que pueda considerarse definitiva. Esta visión, por otra parte, viene a ser una prolongación de la defendida por Taylor consistente en que ante la disyuntiva del hombre primitivo de "casarse fuera del grupo o matarse fuera del grupo", comprendió que el medio de mantener una actuación pacífica con los demás grupos era fomentar las relaciones o intercambios en los mismos, con lo que se adquirirían lazos de parentesco. Según esto, sería el instinto de supervivencia el factor determinante de la prohibición del incesto, es decir, se pretende impedir un sistema de familias o clanes sanguíneos cerrados, autosuficientes, en continua lucha con los demás (lo que conllevaría a la extinción de varios de esos clanes) para fomentar el establecimiento de lazos artificiales de afinidad y parentesco a través de la exogamia (la prohibición del incesto).

Concluyamos indicando que los tabúes sexuales, pese a tales suposiciones, " no sabemos - dice K. Gough - con precisión el cómo ni el por qué se desarrollaron, pero lo cierto es que por lo menos desempeñaron dos funciones muy útiles. Por una parte, ayudaron a conservar el orden en la familia... al proscribir toda competencia para el apareamiento. Por otra parte crearon vínculos interfamiliares e incluso entre bandas diversas" (23).

EL TOTEMISMO.

Después de haber hablado sobre la exhogamia parece - obligado hacer alguna referencia al totemismo, siquiera por la relación tan supuestamente estrecha que existe entre ambos términos.

Efectivamente, al hacer mención al totemismo, cabe primeramente romper una lanza contra la radicalización llevada a cabo por la escuela freudiana, aunque es esta una cuestión que se debatirá en otro lugar. Es importante ahora destacar únicamente la falsedad de la idea de que para el pensamiento primitivo los animales son considerados antepasados biológicos del hombre. No negamos la existencia del totemismo, pero sí cuestionamos la interpretación actual. Alguien dijo que " con el totemismo pasa lo que con el histerismo, se ha demostrado que no existe pero las cosas pasan como si existiera". A este propósito es esclarecedora la afirmación de los amerindios al ser interrogados sobre sus creencias "totémicas" : "Nosotros no creemos ser realmente descendientes de las águilas, o de los lobos, o del animal que sea,

sino que esto implica alguna relación de tipo más profundo" (24).

Algunos antropólogos rechazan esta visión biológica del totemismo y prefieren hablar de relaciones fraternales o de amistad con los animales. Por nuestra parte hay que añadir que hablar de totemismo es sinónimo de hablar del simbolismo de las fuerzas animales. Cuando un pueblo se considera vinculado de alguna manera con un animal (lobo, oso, águila, ciervo,) no significa más que el unánime sentimiento de poseer como principal cualidad la virtud que caracteriza a ese animal (la astucia, la fuerza, la pureza, la ligereza, etc). Es decir, el zoomorfismo teológico consiste no en venerar a los animales en sí, sino a las cualidades representada por tales animales. Tanto repugnaría a un egipcio de la época de Ramses II que le acusaran de adorar al ibis (símbolo del dios Thot) como a un cristiano el que le inculpasen de adorar a la paloma (símbolo del Espíritu Santo) o el Cordero Pascual. Es evidente que lo importante es el animal en cuanto hierofanía o símbolo de algo sagrado que se nos muestra.

Aun cuando la opinión más generalizada sobre el origen del totemismo parece estar en la antigua práctica de adoptar apodos con nombres de animales (25) sobre los que luego recayeron propiedades especiales, más bien nos inclinamos a pensar lo contrario, fueron precisamente las cualidades de algunos animales las que, al ser consideradas mágicas y deseables, produjeron que los grupos humanos las tomaran como más afines y representativas de sus cualidades

tribales. En cualquier caso, insistimos, no hay ningún culto al animal en sí, sino a las cualidades que representa. La diferencia entre los supuestos pueblos totémicos estudiados son tan diversas (26) y tan contradictorias con las teorías antropológicas de moda, que hoy sólo cabe considerar el totemismo únicamente como una forma de "espiritualidad pastoril" o como una " forma de participación" o "solidaridad mística" con los animales (ó, más aún, con los genios protectores de dichos animales cuya fuerza y característica se considera deseable) (27). Ni que decir tiene que tal identificación o participación con los espíritus regentes de la especie del animal totémico tenía más efectos sobre la tribu : adquisición de la sensación de duración del yo (ahora identificado por los espíritus grupales), integración dentro de la naturaleza como conjunto orgánico de seres vivos(por la solidaridad) y consecuentemente, protección de los espíritus de la naturaleza (28).

Concluamos citando la opinión de uno de los más prestigiosos antropólogos de hoy, E. Evans- Pritchard, para quien el totamismo, en la acepción tradicional de participación biológica del hombre con el animal, es inaceptable; más concretamente, refiriéndose a los Nuer comenta sobre sus leyendas totémicas que " se dan perfecta cuenta de que no son más que cuentos que son verdaderos sólo en el sentido de la verdad vital, en cuanto dramatización de situaciones reales y caracterización de cualidades de índole animal, humana, y por qué no espirituales" (29). Es importante precisar que los Nuer, al igual que muchos pueblos, cuando ofre-

cen sacrificios denominados impropriamente totémicos, lo hacen no " a los espíritus de los leones" o " a los espíritus de los cocodrilos", etc, sino al "espíritu del león", o al "espíritu del cocodrilo" (30), lo cual es otra prueba, según Evans-Pritchard de que, los Nuer " respetan las especies naturales u otra clase de objetos por considerarlos de algún modo emblemas o representaciones del espíritu... son los espíritus de sus tótems y no las criaturas en sí los que son invocados para que vengan en su ayuda" (31). Cabe por último indicar que aunque tenemos poca información sobre los pueblos más primitivos, en los más modernos los animales están estrechamente asociados a constelaciones, con lo que el totemismo, en cuanto " espiritualidad o solidaridad con la naturaleza", podía resultar una forma de " participación cósmica".

EL RAPTO ¿ PRIMERA FORMA DE MATRIMONIO?

Precisamente, en cumplimiento de las normas exogámicas, se piensa que una de las primeras formas sociales de matrimonio fue el rapto mediante el cual el joven de un grupo, o familia, raptaba a la mujer integrante de otro clan. Hay numerosas pruebas que atestiguan tal rapto, que en nuestros días pervive simbolizado en el hecho de cruzar en volandas a la desposada por el umbral de la nueva morada. De cualquier manera hay que indicar que algunos antropólogos ven más bien en tal rapto una antiquísima prueba de iniciación por la cual el joven luchaba o competía con otros adversarios para conseguir una mujer, lo que le confería un nuevo status social dentro del grupo.

Tenemos datos históricos de tales raptos simulados en la mayor parte de los pueblos antiguos de manera y modo que es inútil citarlos; únicamente mencionar que también en la Península Ibérica existió este antiquísimo matrimonio meritocrático reflejado en la Preferencia de las mujeres íberas por los guerreros más valientes y aguerridos.

Es más que probable y no sería de extrañar que en algunas sociedades prerromanas de la Península Ibérica se tuviera por costumbre el hacer pasar a los pretendientes de una joven por una serie de pruebas de valor, de caza, supervivencia en bosques, etc, a fin de que demostrasen su capacidad para dirigir una familia y, fundamentalmente, comprobar que los dioses no se oponían a tal unión al haberles protegido durante las pruebas inicáticas.

Estas pruebas que parecen gozar de cierta institucionalización por parte del Estado o de los gobiernos primitivos, pudieron ser, en su origen, potestad del padre de la novia. Así se explicaría la costumbre (realizada todavía en nuestros tiempos en algunos pueblos) de que el pretendiente soporte privaciones, trato casi humillante y trabajos de variada índole. "Las pruebas a los que son sometidos los pretendientes dice R. Lowie - desempeñan un papel destacado en los relatos folklóricos aborígenes, que se complacen en describir cómo el héroe supera los obstáculos más extraordinarios... la idea que inspira la imposición de tales tareas es, por supuesto, la de cerciorarse de que el joven es capaz de mantener una familia" (32).

En conclusión, aunque tales costumbres eran interpretadas por una escuela anterior de antropólogos como supervivencias de un rapto o captura real, es más sencillo y lógico, dice E.O. James, "reconocer en el rapto simbólico simplemente la prueba final de la destreza y habilidad del pretendiente" (33).

Desde esta interpretación "heróica" del matrimonio, las formas posteriores del mismo por compra o la aparición de la dote, han de considerarse degeneración de la primera a consecuencia de la pérdida del sentimiento estético y heroico de la vida en favor del espíritu comerciante o económico. Esta ejemplaridad que inspira el matrimonio puede observarse como fuerza vertebradora de otras instituciones.

LA EJEMPLARIDAD EN LA FAMILIA

Efectivamente, numerosos indicios demuestran que la misma familia se basa y orienta en la ejemplaridad de sus componentes. Fustel de Coulanges niega que fuese la superioridad física del padre sobre la mujer o los hijos la originadora de la familia, pues ni siquiera el derecho tiene como origen la fuerza. Para dicho autor es incierto el origen de la familia pero en todo caso, aquéllo que la mantiene unida es la religión de los antepasados y las creencias gestadas a su tenor. "La familia antigua - dice F. de Coulanges - es una asociación religiosa antes que una asociación natural... la religión no creó la familia, pero seguramente le proporcionó ella sus reglas" (34). Lo que Coulanges no acierta a definir, es decir, el origen de la fami-

lia, estaban implícitamente anunciado en su obra: "el culto a los antepasados", o sea la existencia de un cúmulo de experiencias consideradas ejemplares, hazañas, cuya transmisión de hombre a hombre había sido considerada imprescindible para la supervivencia del grupo. Así, toda actuación llevada a cabo por un particular que deviene útil socialmente, es convertida en actuación ejemplar, uso social, y su protagonista es nimbado de una aureola de prestigio o respeto que es mayor en la medida en que su comportamiento sea socialmente asimilado como algo digno de imitar.

En la familia el hombre comienza siendo primeramente el héroe que, tras superar las pruebas iniciáticas, accede al status del desposado. A su vez ese hombre pertenece a un clan gestado por un antepasado heroico 'que instituyó las cualidades típicas de la gens. Igualmente él puede, mediante su comportamiento ejemplar, distinguirse entre los individuos del clan haciendo famoso su nombre y, consecuentemente, originando otro clan que perpetuarán sus hijos. Desde los tiempos más remotos hasta la misma Roma, los hijos llevaban el nombre o apelativo del clan familiar al que pertenecían (Cayo Julio César pertenecía a la gens Julia). Y el prestigio del nombre de dichos clanes estaba originado bien por ser éste el del primer fundador o bien por ser tal nombre el de uno de sus más insignes descendientes.

Así pues, la familia o el clan se originan y mantienen en base (hablando en términos muy amplios) al instinto de protección y ejemplaridad que inspiran los más aptos sobre los menos dotados. Los individuos más notables de un clan son imitados por los demás así como los padres de todas las familias son modelos

natos de sus hijos. Podemos suponer la existencia de tal mecanismo en épocas muy remotas y puede probarse más fehacientemente en tiempos recientes. Lowie hablaba de "jefaturas ocasionales e informales" basadas en la destreza personal que existirían en las épocas más primitivas. En el Paleolítico, los sepulcros megalíticos prueban la existencia de personalidades destacadas (35) no únicamente a nivel político, sino también dentro de pequeños núcleos familiares.

LA MUJER EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS.

De lo dicho puede deducirse una discriminación de la mujer. Desde una óptica moderna, es posible. Ahora bien, hay que tener en cuenta que para el pensamiento primitivo, la principal y casi exclusiva forma en que la mujer es considerada es como madre (por encima incluso de su papel de esposa, trabajadora, sacerdotisa, etc). Precisamente porque la supervivencia del clan dependía de la fecundidad de sus mujeres. Si la humanidad actual estuviera al borde de la extinción, los movimientos feministas actuales desaparecerían.

Esto no impidió a que en las tribus primitivas no existieran condiciones ventajosas para la mujer, al contrario; R. Lowie afirma, al hablar de algunas tribus africanas, que "al contrario de la difundida idea popular según la cual la mujer primitiva es invariablemente una esclava del trabajo, hayamos en conjunto una distribución de tareas bastante igualitarias" (36). Pero hay que objetar que es tendencia generalizada en otros pueblos (especialmente los ganaderos) el relegar a la mujer. También es cierto que no puede tomarse por indubitada la investigación que afirma el do

minio masculino o femenino en tribus de cazadores, agricultores o ganaderos, máxime cuando algunas de estas teorías mantienen que - el predominio de los hombres, dentro de las sociedades ganaderas, se origina en que fueron éstos los que domesticaron a los animales, o que el predominio de las mujeres de las culturas agrícolas se explica en que fueron ellas las que descubrieron la "domesticación" de las plantas y semillas al permanecer en los campamentos más tiempo (37). Tales interpretaciones, que no se han demostrado, son ingeniosas, pero nada más que eso. Esto no impide que exista una diferencia funcional entre los sexos, pues de hecho está comprobado históricamente tal especialización económica de la familia en cuanto que ésta se organiza como grupo generalizado para satisfacer necesidades primarias. De hecho autores como Alonso del Real, piensan que en el Paleolítico "no parece haber especialización de trabajo; todos y naturalmente todas, en cuanto saliesen poco menos que de la lactancia, tendría que hacer de todo" (38). Pero, en conclusión, no puede afirmarse que la marginación de la mujer en la antigüedad se debe a esa misma antigüedad o salvajismo de los pueblos. No, la alineación no es originada por una época determinada (pues tanto antes como ahora existe) sino por otras circunstancias más decisivas. De hecho encontramos pueblos primitivos antiguos y actuales en los que la posición de la mujer es muy favorable. "En general -dice Evans- Pritchard los descubrimientos de los modernos antropólogos coinciden en que el status de las mujeres en los pueblos primitivos no han sido comprendido ni estimado debidamente" (39). Dicho autor, comentando a Lowie, señala algunas de las características ventajosas del sexo femenino aclarando que ello no puede generalizarse a todos los pueblos

primitivos. Es más, si comparamos las llamadas culturas primitivas con las más civilizadas (de India o Mesopotamia hasta Roma) podría deducirse que la aparición del aparato del Estado y la maquinaria administrativa, al equiparar en algunos casos a la mujer como mera propiedad, ha situado a las culturas primitivas en un nivel de mayor justicia social que la de los grandes sistemas sociopolíticos (40).

Volviendo al tema del origen de la familia y del clan, es posible que tal pregunta no podamos resolverla satisfactoriamente en algún tiempo, pero sí al menos podemos indicar algunos factores que no fueron su causa (exclusiva). De entrada, la familia no se origina ni puede explicarse en términos sexuales. Para Levi-Strauss las consideraciones sexuales no son tan importantes como las económicas en cuanto que las sociedades tribales aprovechan las divisiones sexuales con fines de especialización del trabajo (41). Efectivamente, para los pueblos primitivos no hace falta recurrir al matrimonio para satisfacer el instinto sexual. De tal suerte que sólo cuando existe una relación sexual relativamente permanente justo a una división del trabajo, puede deducirse que hay matrimonio. Cuando no existe alguno de estos elementos no puede hablarse de tal. Hay sin embargo más factores que confirman el matrimonio como antigua institución social, especialmente si lo consideramos como el medio para crear la familia. Por ejemplo, su institucionalización, además de satisfacer las necesidades sexuales, reduce la fuerza perturbadora ocasionada por la competencia sexual. También garantiza la protección de la mujer durante su embarazo además de proporcionar la estabilidad, endoculturación y alimentos necesarios para los hijos. Fur-

damentalmente estas son las razones que dan pie para que se pueda afirmar la universalidad de la familia (42), es decir, la sexualidad, la reproducción, la educación y la economía. Dado que no existe un sustituto o institución primitiva que pueda ejercer estas funciones, podemos pensar que la familia o el clan es la base de la sociedad organizada y, por supuesto, del Estado. De hecho podemos comprobar cómo los ritos del Estado en su mayor parte han sido tomados de los más viejos ritos familiares(43), generalizando incluso coercitivamente aquellos que se han considerado más óptimos.

Aunque el matrimonio nunca ha sido un asunto privado, pues de él dependía el bienestar del clan, éste pasó a estar regido no ya por el clan, sino por una especie de clan de clanes; el Estado.

Las fuentes antiguas hacen algunas referencias a la situación de la mujer en la Península Ibérica, dejando entrever cierta profusión de matices. Frente a ciertas costumbres aparentemente vejatorias para la mujer entre algunos pueblos de la Hispania Prerromana, existían otros testimonios de la enorme consideración y prestigio que tenían en otros pueblos peninsulares. Así, por ejemplo, entre los pueblos de Baleraes, la costumbre citada por Diodoro (44) consistente en que durante el banquete nupcial, la recién desposada se iba entregando a amigos y parientes por orden de edad, para unos es una prueba de degradación moral de dichas tribus, para otros es el relato de una ceremonia incomprensible (Impropiamente denominada "desfloramiento en cuadrilla") e incluso un resto de hetairismo o pervivencia de la promiscuidad primitiva.

No debía ser tanta la degradación moral, cuando la novia llegaba virgen a la boda, y porque, además, el acto en cuestión se realizaba siguiendo un orden ya establecido, como si se tratase de un ceremonial inveterado. Se han querido ver pervivencias modernas de esta práctica en el tributo que el mozo ha de pagar al pueblo del que es originaria la mujer con la que pretende casarse, a modo de indemnización por la pérdida que suponía para los varones, o en la costumbre de nuestros días, de quitar la liga a la desposada durante el banquete nupcial. A pesar de ello, nada puede afirmarse con seguridad.

Frente a este tipo de fuentes, hay otras en las que la mujer aparece con una gran capacidad de decisión. Estrabón refiere que entre los cántabros "son las mujeres las que heredan y las que se preocupan de casar a sus hermanos" (45), lo cual interpreta el geógrafo de Amasia como prueba de la existencia de una ginecocracia. A nuestro juicio es errónea tal visión, ya que más posiblemente habría que hablar de un sistema matrilineal en el que la mujer determina el régimen de sucesión, recayendo realmente la decisión de elegir conyuge al varón (el tío materno). Sin embargo este sistema atestiguado entre los cántabros no es tampoco demostrable. Por otra parte, hay que destacar el hecho de que en otros pueblos ibéricos era la mujer la que parecía elegir su proprio marido, ya que el mismo Estrabón refiere que los jóvenes cel-tíberos se esforzaban en ser los mejores guerreros para ser seleccionados por las doncellas más hermosas y ricas de la tribu.

Respecto al matrimonio, Estrabón, en una enigmática frase refiere que los cántabros se "casan al modo griego" (46), sin especificar nada más. Parece que el modo griego resulta evidente

al geógrafo griego ya que no aclara nada más. Oro Baroja interpreta esta cita como una referencia al ritual ceremonial del matrimonio griego, del que el oeltibero sería una imitación, Sin embargo habría que matizar a qué época y zona de Grecia podría referirse Estrabón, ya que los ritos nupciales han variado notablemente a lo largo de la historia helénica...

¿Acaso se estaba refiriendo al "modo griego" en contraposición al "modo romano"? El famoso rapto simulado como forma de matrimonio no es exclusivo de Grecia, sino que también aparece en la Roma primitiva (Hay una relación histórica-simbólica entre el rapto de Helena y el rapto de las sabinas). Tampoco parece probable que la diferencia entre ambos modos, el griego y el romano, consiste en la posibilidad del varón griego de tomar más de una mujer, frente al régimen monogámico romano. Sin embargo otra hipótesis que puede ser más fiable es la que remarca las diferencias sentimentales y económicas del matrimonio griego frente al romano. El matrimonio romano clásico se basa fundamentalmente en la affectio maritalis, cuyo solo cese supone la disolución del vínculo matrimonial. Frente a éste carácter sentimental del matrimonio romano, el modo griego estipula una pugna de regalos entre los aspirantes a desposarse con una joven. O. Murray comenta que "la concertación del matrimonio requiere la entrega de regalos para la novia (hédna) hechos por la familia del prometido a la de la joven, y proporcionar una dote a la desposada, cosa que esté a cargo de los familiares de ésta" (47). El sentido de esta dote "no es la de comprar a la novia ni la de iniciar un intercambio de regalos que la incluya; más bien se trata de impresionar a la familia de la novia" (48). Ciertamen-

te, Penélope, en la Odisea (49) se queja que no existen pretendientes que, como los de antes, compitieran por ella ofreciendo enormes riquezas. El carácter competitivo del matrimonio se evidencia en la circunstancia de que "los pretendientes lo pierden todo" (50) independientemente del resultado de la elección de la mujer. Fue mucho después, al transformarse el Oikos, cuando ya aparecerá la dote en sentido estricto. En cualquier caso, el "modo griego" que comenta Estrabón respecto de ciertos pueblos del norte de la Península Ibérica, puede referirse tanto a la dote que entregaban los familiares del marido (sea recuperable o no) como a la dote que la misma mujer llevaba al matrimonio, cuya disolución entrañaba el regreso de la mujer junto con su dote. Por último, otra posibilidad que no hay que descartar es la aplicación, en la Península Ibérica, del sistema también existente entre los griegos, según el cual "una heredera podría ser reclamada en matrimonio por ley por el pariente más cercano a su padre, comenzando por su tío" (51).

ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO.

Hemos de seguir aquí desmitificando algunas ideas de la antropología tradicional. Citando a R. Lóvy, diremos que "la sociedad primitiva presenta un carácter bastante diferente del que popularizó la escuela de Morgan. En vez de opaca uniformidad, hay abigarrada diversidad; en vez de un sólo modelo, la estirpe multiplicada en crasa profusión, advertimos una diversidad de células sociales" (52).

Si consideramos a la primitiva sociedad como una gran familia o clan de clanes, el problema del origen de la misma nos

obligaría a remitirnos a lo anteriormente dicho. Sin embargo es bueno matizar algunos extremos. Sobre el origen de los grupos familiares organizados, incluso lo que será el Estado, se han barajado hipótesis diversas. Una teoría quiere que la organización humana se originó primeramente por la necesidad de controlar el agua de riego; "el Estado surgió por primera vez -dice L. Krader- en las tierras escasas de agua de Oriente Medio, donde, para poder practicar la agricultura era menester controlar el agua: mediante la actuación del Estado se organizaron los grandes planes de regadío" (53). Este concepto hidráulico de la organización social humana es compartido y quizás iniciado por Wittfogel. Para Toynbee (54) los clanes se organizaron como respuesta a cierta clase de desafiante dificultad. Oppenheim y Gumplovicz (55), en el siglo pasado, pensaron que el origen del Estado se encontraba en la conquista de un pueblo a cargo de otro y; concretamente los descendientes de pueblos pastores conquistan a los campesinos dada la psicología de aquéllos (el Estado consiste en apacentar o cuidar un rebaño humano). Independientemente de estas teorías quisiera esbozar otra cuyo mecanismo es, últimamente, no sólo el que nos explica el origen de la familia o del Estado, sino también el origen de las demás instituciones, incluso las jurídicas. Salvador Giner en su "Sociología" (56) - afirma que "los hombres viven en sociedad no porque son hombres, sino porque son animales", lo que unido al aforismo "ubi societas, ibi ius" (donde hay sociedad, hay derecho) supone que el derecho tiene su últimísimo origen en la naturaleza animal, es decir, que en las especies animales podríamos encontrar esquemas y principios de verdadero Derecho. Esto, sin embargo, hay pocos juristas que lo admitan. Consecuentemente, la sociedad humana y

con ella todas sus creaciones e instituciones (jurídicas, económicas, artísticas....) han de tener otra explicación. Comencemos preguntando, ¿qué es lo que, visiblemente, diferencia al hombre de otros seres vivos?. No vamos a entrar en polémica; simplemente diremos que la especie humana es la única que entierra a sus muertos, rinde culto a los espíritus y cree en un más allá, es decir, que viene a resultar que lo que verdaderamente hay de específico en el hombre es su actitud mágica ante la vida, o por mejor decir, la autoconciencia de su propio drama existencial que es proyectado mediante formas religiosas. La civilización sería, precisamente, el medio de aclarar el panorama y orientarse en el mundo, lo que Ortega llamaba la tabla de salvación que encontramos en medio del naufragio que es el mar de dudas de nuestra existencia. Pues bien, lo importante es que ese sentimiento mágico del que participa el hombre no lo tiene por ser animal (éstos no lo poseen) sino por ser, precisamente, animal racional es decir, capaz de recordar y memorizar las propias y ajenas experiencias, capaz de transmitir ideas y de heredarlas, capaz de rendir tributo a la memoria de sus familiares fallecidos y capaz de proyectar planes para un futuro. Esto es lo exclusivo del hombre: la autoconciencia de sí y, por ende, la conciencia de que, junto a ese yo, hay otros yoes (57) cuya experiencia vital es necesaria. Es decir, que a esa característica netamente humana que es la autoconciencia, viene aparejada, como mecanismo por el que se rige, el aprendizaje consciente, la racionalización o intelectualización de la experiencia. Este es el motor de la evolución y progreso social : la concienciación de experiencias vitales. Pero no de cualquiera de ellas sino de las más importantes, de las más ejemplares. Con esto entramos en el origen

ejemplar de la sociedad.

LA EJEMPLARIDAD COMO ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

Para la teoría funcionalista, el origen de la sociedad se explicaría en la necesidad de que los individuos, a fin de sobrevivir, se organicen asumiendo unos papeles. Dado que los más capaces son pocos a éstos corresponden los papeles de mayor responsabilidad. ¿ Quiénes son los más capaces?.

Ortega, para explicar el origen de las primeras organizaciones humanas, recurre a una curiosa hipótesis (58). Concibe primeramente para los hombres un estado grupal en el que la primera diferenciación social no son las familias sino las " clases de edad". En otra obra llega a decir que " es un error representarse la formación de un pueblo como el crecimiento por dilatación de un núcleo inicial. Procede este error de otro más elemental que cree hayar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia"(59).

Así, los jóvenes de varias ordas deciden integrarse (el sinecismo que originó la civilización romana) formando un nuevo grupo cuya finalidad es acometer empresas acaudillados por los individuos más audaces, hazañosos, astutos... La primera etapa, y acaso la que motivó tal sinecismo, consiste para Ortega en capturar las mujeres de pueblos lejanos. Ello supone guerrear, y la guerra suscita un jefe, disciplina, compañerismo, espíritu de unión, etc. De esta primitiva práctica,

luego convertida en costumbre, deriva Ortega el origen de instituciones como la exogamia, la guerra, la organización política, las sociedades o comunidades secretas de hombres, la ley, las fiestas rituales, etc. En prueba de ello existen ejemplos históricos como las fratria, hetairia y las files griegas, instituciones militares no basadas en relaciones de parentesco biológico sino de edad. Los jóvenes guerreros se reúnen en un lugar oculto a las demás personas del clan para danzar y celebrar su fiesta sagrada (la curia saliorun en la casa de los danzantes, en donde estaban los sagrados escudos de la guerra. Los cónsules son, etimológicamente, los que danzan juntos, etc) que originará después instituciones que llegarán hasta nuestros días con simbolismos aún reconocibles. Ahora bien, ultrárrimamente el grupo de jóvenes que va a engendrar la aparición de una sociedad organizada en clases de edad y con unas normas por ellos impuestas, tiene su origen en el espíritu aventurero de unos pocos que es imitado por los demás.

Independientemente de la veracidad del ejemplo citado, lo importante es la oportunidad que toma Ortega para exponer algunas ideas sobre el origen de la sociedad, que unidas a las desarrolladas en su " España invertebrada", viene a decir que toda sociedad " tiene una estructura propia que consiste objetivamente, queramos o no, en una jerarquía de funciones" (60). Básicamente la sociedad se compone de masas y minorías. Masa no es muchedumbre ni clase inferior, sino, simplemente el conjunto de individuos no especialmente cualificados (61), siendo, por viceversa, la minoría, un

grupo cualificado no por sus dotes intelectuales necesariamente, sino, principalmente, por su autodisciplina. ¿Cómo se articulan masas y minorías?, o dicho de otro modo, ¿cómo se integran los clanes primitivos?. Ello se origina en la circunstancia de que lo óptimo es imitado por todos. Ante un acto bello, bueno, útil, justo, los demás, si son personas psicológicamente normales, lo imitarán fingiendo ser sus autores. Este mecanismo " dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos" (62). Para Ortega está claro que la sociedad no se forma en virtud de contrato o de una imposición por la fuerza, sino que se origina en la atracción superior que uno o varios individuos ejercen en otros" (63). Las mismas costumbres o usos sociales incluso, son generalizaciones de actitudes afortunadas ejecutadas por los mejores individuos de un grupo humano. Por ley natural los usos sociales del grupo son los mejores que su minoría ejemplar es capaz de transmitir. Según esto, como diría Ortega, " la sociedad es la unidad dinámica espiritual que forma un ejemplar y sus dóciles. Esto indica que la sociedad es ya de suyo... y nativamente un aparato de perfeccionamiento" (64).

Pero el factor imitativo no solo favorece la transmisión de actos e ideas afortunadas, sino que además es, posiblemente, el elemento de socialización más poderoso que existe en cuanto que contribuya a que los grupos humanos participen de concepciones y costumbres semejantes y a través de ellas, adquieran sentimiento o conciencia de grupo. En último extremo ¿qué es una nación sino un grupo humano

que posee una básica unidad lingüística, cultural, política, religiosa, étnica, económica, etc? ¿Qué es una nación sino una misión o proyecto de continuar participando de unos mismos sueños y aspiraciones?. En definitiva, y como ya apuntaba Giddings, "la imitación tiene una tendencia socializadora... creando bases para la conciencia de la especie entre individuos que, originariamente, eran muy desemejantes" (65).

Antropólogos como M. Harris confirman este proceso de evolución hacia el Estado cuando refieren que los datos etnográficos y arqueológicos apuntan la idea de que las grandes sociedades se nuclearon precisamente siguiendo esta secuencia; primero, en torno a "grandes hombres"; segundo, alrededor de jefes conocidos; y tercero, ante Reyes o Emperadores ya definitivamente institucionalizados (66). La síntesis de lo anteriormente mencionado puede resumirse en estas contundentes palabras de Ortega : "No fue, pues, la fuerza ni la utilidad lo que juntó a los hombres en agrupaciones permanentes, sino el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto" (67).

Y cuando un grupo de dóciles o leales sacraliza la vinculación con su jefe mediando entre ellos juramentos en los que se ofrece ante los dioses la propia vida en beneficio de la del jefe, estamos ante las diversas modalidades de vasallaje, comitatus, soldurios y que en nuestra península originaron cofradías de hombres(68) muy peculiares (devotio ibérica).

Probablemente la estirpe, pues, no sólo se estructuró en clases de edad y no clases económicas como pretende el materialismo histórico, sino que, además, de núcleo social pasó a núcleo político al aparecer la figura del caudillo o jefe del clan cuya misión no sería únicamente la de arbitrar las disputas (69), como parece que fue el papel básico de los primeros jefes tribales, sino también el de proponer planes, organizar la tribu y, especialmente, comunicarse con el mundo de los espíritus. Para R. Lowie varias estirpes se unieron formando grandes clanes, especies de ligas presididas por un príncipe, de modo que cada una de tales estirpes conservaba sus ídolos y creencias más o menos originales. Al fin y al cabo eso es lo que define a un grupo tribal de otro; la afinidad en cuanto a unos proyectos, usos sociales, creencias, etc, (70). Ni que decir tiene que tales proyectos sólo pueden ser inspirados y llevados a cabo a instancia de los individuos más imaginativos y audaces, es decir, los ejemplares. Algunos antropólogos han señalado incluso, cómo todavía hoy este mecanismo por el que un grupo de personas se nuclea en torno a los que consideran los mejores, es el que explica la aparición de nuevos clanes dentro de un grupo. Efectivamente, en tribus africanas de excesiva densidad demográfica, se producen migraciones de individuos cuando surge claramente una persona o grupo de personas con carisma. Es difícil mantener la cohesión del grupo cuando hay varios individuos con carisma o cuando no existe nadie claramente reconocido como jefe. Hemos de imaginarnos que uno de los primeros problemas con que se enfrentaron los primeros clanes humanos fue el de mante-

ner cierta cohesión o identidad del grupo (recordemos que los antagonismos comienzan actualmente ya en la misma familia, entre los hermanos, como antes podría haber rivalidad de individuos o "hermanos de edad"). El medio más eficaz para lograr esa identidad de grupo es, y ha sido siempre, la de inventar enemigos externos que pongan en peligro la vida del mismo. También un medio de crear orgullo de estirpe o clan consiste en remarcar los privilegios y cualidades del propio grupo infravalorando las de otro. H.L. Shapiro y J. Lalinde, entre otros autores, dice que todas las tribus poseen normas de comportamiento para los individuos del propio grupo y normas diferentes para el trato con individuos de otros grupos; "el robo, por ejemplo, con frecuencia era desconocido dentro del endogrupo pero constituía una virtud robar al exogrupo" (71). Como se comprenderá, el progreso humano comenzó cuando se concibió lo ventajoso que resultaba ampliar el endogrupo en miles de personas, estableciendo lazos de amistad o vínculos familiares con varios de ellos. Es lógico que a la hora de relacionarse un grupo buscarse alianzas con los grupos más poderosos (en el amplio sentido de la palabra), es decir, con aquéllos cuya minoría dirigente posee más fuerza vital, imaginación, habilidad, etc. De alguna manera, la unión de exogrupos entre sí supuso la creación de minorías a las que se reconocía cierta autoridad para mandar. No creemos que originariamente el factor que justificase el poder fuera el miedo o la coacción física. Tampoco creemos en un acuerdo racional y consciente de los individuos del grupo (pacto social). Más bien había que inclinarse a pensar en factores psicológicos, casi instintivos : un grupo sigue a un hombre como un clán

se une a otro, porque le considera más hábil para la caza, la guerra, más inteligente, más dotado para la magia, más fuerte e inteligente. Unirse a él y, por tanto, imitar sus hábitos, es, de alguna manera, participar de la excelencia de sus cualidades; fuerza, habilidad, inteligencia, etc. Y aquí, precisamente, puede señalarse el origen de la sociedad y de las funciones del mando, o sea, del incipiente Estado; hay Estado porque hay sociedad, y hay sociedad porque una colectividad participa de unos usos, es decir, existe efectiva convivencia. Pero la convivencia requiere una relación de docilidad y ejemplaridad entre masas y minorías. Es difícil precisar el momento de la aparición del Estado, entre otras razones porque el concepto del Estado ha variado notablemente en el curso de la Historia. Si un Estado es el mando soberano sobre un territorio, hay que tener en cuenta que los egipcios, por ejemplo, no reconocían más autoridad soberana que la de Dios sobre el espacio cósmico. Ahora bien, si nos referimos a los primeros balbuceos de las sociedades primitivas organizándose políticamente mediante una jerarquía en las funciones del mando, podemos reafirmarnos en el origen ejemplarizante del Estado diciendo, como Ortega, que "el Estado fue originariamente el mando que un individuo, por su fuerza, su astucia, su audacia, su autoridad moral o cualquier otro atributo adscrito a su persona, ejercía sobre otros hombres. Esa función se desindividualiza y aparece como necesidad social" (72).

En consecuencia desde la óptica del primitivismo,

la aparición del Estado ha ido ligada históricamente a la idea de caudillaje de un pueblo y soberanía sobre un territorio organizado políticamente. Y resulta infructuoso todo intento de circunscribir únicamente el término "Estado" a una época reciente de la evolución de las formas políticas. Por varias razones; primeramente porque no sabemos con certeza si las formas políticas evolucionan; en segundo lugar porque están atestiguadas en la antigüedad formas políticas complejas que constituyeron verdaderos Estados (por ejemplos los viejos imperios o reinos de Africa). No hay más de tal intento de depuración del término Estado únicamente una disputa semántica (73),—pues da lo mismo que llamemos solo Estado a las formas políticas existentes a partir del siglo XVIII, y denominemos de otra manera a las anteriores si, en realidad, las características políticas de pueblos de una y otra época son esencialmente semejantes—,sino que se adivina también otra intención; realzar las épocas más recientes de nuestra Historia a base de minusvalorar las más remotas.

Por otros derroteros Summer Maine llegaba a una conclusión equivalente, pues aunque situaba el origen de la sociedad como una ampliación de la " familia" en su sentido más genérico (todos los vecinos de consideran " hermanos", por ficción política, y deciden aceptar " las leyes del lugar" en base a la común ascendencia) el citado autor supone que las tribus más coexionadas serían las que demostrasen antecedentes más gloriosos y ejemplares, llegando incluso a " absorber" (mejor diríamos " estimular") la adhesión de pueblos "advenedizos incapaces de invocar un origen común"(74).

Desde la más remota antigüedad tenemos pruebas de la existencia de funciones jerarquizadas; el tamaño diferente de las figuras humanas en las pinturas rupestres, la existencia de collares, plumas, etc, como símbolos de poder, tumbas y ajuares funerarios más destacados que otros ... (75).

EL MATRIARCADO.

En la opinión de Alonso del Real (76), habría de distinguirse claramente entre ginecocracia y matriarcado. La Ginecocracia puede ser definida como el régimen sociopolítico de predominio de la mujer caracterizado por, entre otros, por los siguientes rasgos :

- autoridad sociopolítica de la mujer.
- autoridad de la mujer dentro del clan familiar incluso sobre el hombre.
- Gobierno a cargo de un Consejo de madres o de una asamblea de mujeres.
- Ideología basada en el culto a la Diosa madre y prácticas sociales como la covada.
- La mujer cultiva el campo y toma parte en la guerra (aunque esto sería más propio del sistema - llamado amazónico).

Por nuestra parte, y utilizando las diferencias antes enunciadas, preferimos hablar de ginecocracia como el sistema sociopolítico de total y absoluto dominio de la mujer sobre las funciones políticas e incluso militares, y de matriarcado como del sistema sociocultural consistente en una

forma atenuada de ginecocracia en la que predominan los valores personificados en la madre y que repercuten en el campo familiar, las concepciones religiosas, la estructura social, ejerciendo la mujer una relativa función de mando.

Finalmente otro término que no hay que confundir con los anteriores en el sistema matrilineal, caracterizado porque la línea de sucesión y herencia se determina exclusivamente a través de la hembra.

Pues bien, respecto de la ginecocracia nos parece una invención digna de historiadores de mente calenturienta de poca credibilidad histórica, por lo que creemos inútil detenernos en ella. Ahora bien, en cuanto al matriarcado, hoy no existen apenas antropólogos que crean en un estado inicial de la humanidad gobernada por mujeres. Sí, en cambio, está probada la existencia muy generalizada en la antigüedad (incluso en la Edad Media) de un sistema matrilineal, no en cuanto gobierno de las mujeres, sino como vertebración de lo social y familiar en torno al hecho femenino y concretamente a la línea de filiación materna; la realeza, por ejemplo, pasaba de madre a hija, siendo proclamado rey el nombre que demostrase más valor al superar unas pruebas preestablecidas. Con esto se evitaba el riesgo (que suele acontecer en las monarquías de nuestra época) de que reine un rey biológicamente disminuido o de que el matrimonio real no tenga descendencia masculina.

El sustrato ideológico del matriarcado se encuentra en las prácticas culturales, cósmicas y ctónicas primero, y

agrarias después, de la generalización de la agricultura. Efectivamente " la primera - dirá Eliade - y seguramente más importante consecuencia del descubrimiento de la agricultura provoca una serie de valores entre las gentes del paleolítico" (77). Las antiguas relaciones del hombre con los animales (totemismo) se sustituyen por la solidaridad mística entre el hombre y la vegetación. " La fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan, en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el misterio de la creación" (78). Antes la Tierra paría por "partenogénesis", la divinidad telúrica (bisexual) es sustituida por la divinidad agraria que necesita del varón (el divino pastor de las primeras mitologías) para gestar. Cuando el hombre no relaciona el acto sexual con el embarazo, se piensa que " la maternidad era debida a la inserción directa del niño en el vientre de la madre ... los hijos no son engendrados por el padre sino que vienen a ocupar su lugar dentro del claustro materno a consecuencia de un contacto de la mujer con un objeto o con un animal del medio cosmico circundante" (79)..El primitivo piensa que la madre recibe ya hecho el feto o, si acaso, lo madura ligeramente dentro de sí. En cuanto al padre, ha de afirmar su paternidad legitimándola mediante un rito. En la península ibérica tenemos como claro exponente la covada; el padre se acuesta en el lecho de la madre con el recién nacido y simula los dolores del parto (80).

Ahora bien, suponer que el matriarcado, si es que

existió, debe su origen al desconocimiento por parte del hombre de las causas de la paternidad y a la seguridad que la filiación femenina ofrecía sobre los hijos, es un error, pues tanto en la actualidad como en épocas primitivas han existido. - dice acertadamente Golberg - " sociedades en las que el hombre no sabía de su importancia biológica, que, no obstante, eran patriarcales como todas las demás sociedades. Esto demuestra, más allá de cualquier duda, que el conocimiento de la paternidad nada tiene que ver con el matriarcado" (81). Y es que, efectivamente no hay que confundir el matriarcado (predominio sociocultural de lo femenino en una comunidad) con el matrilineado (establecimiento de la filiación y régimen de herencia y sucesión a través de las hembras, que tiene su origen, seguramente, en el mencionado desconocimiento de la paternidad biológica).

Por otra parte, no hay ninguna huella real de ginecocracia ni aun de matriarcado en la antigüedad, excepto alguna leyenda mitológica o algún hecho aislado que, en el mejor de los casos, ha sido incompletamente interpretado. Las ideas del matriarcado primitivo iniciadas por Lafitau, Bachofen, Ward, MacLennan, Briffault, Morgan, Engels, etc. están hoy desacreditadas ante la carencia de pruebas . Así por ejemplo, el "matriarcado" iroqués en que se basó Morgan, resultó después inexistente siendo precisamente las mujeres tratadas de forma ruda, casi como siervas; Morgan no vio claramente que los iroqueses tenían un sistema patriarcal en cuanto a la estructura del mando, pero matrilineal en cuanto a la filiación; de ello nunca debió deducir un ma-

triarcado, es decir, un gobierno de las mujeres. Semejantes imprecisiones se han efectuado sobre un texto de Estrabón referentes al matriarcado de los cántabros y vacceos, del cual lo único que cabe concluir es la tendenciosa manía del geógrafo latino de criticar las costumbres celtíberas para justificar la colonización o dominación romana. Dice Estrabón que " entre los cántabros el hombre dotaba a la mujer, las hijas le heredaban y eran las que daban mujer a sus hermanos. Todo esto producía una especie de ginecocracia no demasiado civilizada" (82). Dos observaciones; Estrabón quiere ver una ginecocracia donde evidentemente no la había para justificar la romanización; lo que describe en un sistema matrilineal (no un matriarcado) cuyo dominio sigue a cargo de los varones, concretamente, en el tío materno (avunculado) que aparece en otras zonas y épocas de la península. De manera concluyente, Caro Baroja dice que " en la región cantábrica notó Schulten que hay alguna que otra lápida de época romana en que la dedicación de 'avunculus' puede ser interpretada como prueba de su importancia" (83). Prueba del dominio masculino entre estos pueblos primitivos supuestamente matriarcales y de la inexactitud de Estrabón es que, refiriéndose a los mismos cántabros, comenta (84) que hechos prisioneros por los romanos, fue precisamente un padre quien dió la orden a uno de sus hijos de que matase a sus hermanos y a su madre ahorrándoles la deshonra del cautiverio.

En definitiva, y dado que la maternidad ofrece una seguridad que la paternidad no tendría hasta mucho más tarde, podemos suponer que el régimen matrilineal fue más antiguo

y que, por lo tanto, los derechos de herencia y sucesión se articularon a través de la madre. Esta titularidad o filiación jurídica cristalizada en la mujer, no impide, como acertadamente declara J. Lalinde, " que el poder, de un principio haya sido ejercido por los hombres a causa de un mayor vigor físico" (85). En varios pueblos en donde la madre transmitía la herencia, era el hermano de ella quien detentaba la autoridad sobre la mujer hasta el extremo de que él era considerado "padre", al menos político, de sus "sobrinos". La herencia por vía materna se producía de hermano a hermano o de tío materno a hijo de la hermana, pero jamás de padre a hijo. De ser esto así, es plausible que al aumentar los bienes hereditarios fuese cada vez más gravoso a los hijos reales el precindir de su herencia, lo que unido a la certidumbre cada vez más patente de la paternidad acabó por implantar el régimen patrilineal en la mayor parte de los pueblos. En cualquier caso, nada de esto aparece medianamente claro, y el mismo matriarcado no deja de ser otra hipótesis de trabajo más, aunque, hay que reconocerlo, cada vez tiene menos defensores. Goldberg expone una tesis, por lo demás muy vieja, de que "lo hormonal hace inevitable lo social" (86) y que, consecuentemente, la mujer nunca pudo gobernar ni imponerse en una comunidad al estar biológicamente condicionada en líneas generales, a papeles distanciados de lo político, lo bélico o lo cultural. El mero hecho del embarazo indispone a la mujer durante varios años (antiguamente la mujer amamantaba casi durante tres años a sus hijos) para labores que requieran plena dedicación

política. Yo mismo realicé un estudio sobre las enormes diferencias que separan a hombre y mujer (87) contra las tendencias igualitarias hoy de moda.

También esta idea es puesta en duda por autores como R. Lowie quien, citando a Hahn (88), explica que no existen pruebas para demostrar la existencia del matriarcado, o el régimen matrilineal en la antigüedad, ni siquiera puede afirmarse que la horticultura, la agricultura o el pastoreo sean actividades exclusivas del hombre o de la mujer.

Es posible, dentro del terreno de la especulación, que en realidad la herencia, tanto si fué originariamente matrilineal como si no, no pasara a manos de heredero alguno. Quiero decir que, los bienes, al ser pertenencia del grupo familiar, no pueden heredarse por nadie más que por el mismo grupo. No hay sucesión ya que, a la muerte del jefe (especie de pater familias), sus hijos no recibe nada pues los bienes de clan ya les pertenecían. Es decir, que la propiedad pertenece a la familia, no al individuo. Platón en las Leyes pone en boca del legislador las siguientes palabras : " No eres dueño de tus bienes ni de tí mismo, y tú y tus bienes pertenecéis a la familia, es decir, a tus antepasados y a tu posteridad" (89). Por eso, también se dice en el Digesto que la muerte del jefe no desplaza la propiedad de los bienes sino sólo la administración. Es la familia quien posee los bienes pues ésta no muere. Por tanto, el testamento es impensable ya que no existe posibilidad de alterar la herencia al ser ésta transmitida por la familia de generación en generación.

Sagazmente R. Dekkers hace notar que el testamento, como figura jurídica, sólo pudo nacer a partir del momento en que una familia estaba a punto de extinguirse por falta de descendencia. Es decir, " para evitar que los bienes de la domus retornen a la gens a falta de un hijo, el jefe de la domus va a hacerse atribuir uno" (90) adoptándolo.

Mediante esta hipérbole jurídica nace el testamento, acto por el que el testador dispone de sus bienes para después de su muerte. Que el testamento proviene de la adopción se vé en supervivencias de varias legislaciones. En Roma se estipulaba que todo testamento ha de comenzar instituyendo herederos concretos (residuo de la adopción). Entre los francos la existencia de hijos impide hacer testamento (porque entonces no es necesario adoptar a nadie que herede el patrimonio familiar). Las normas Atenienses preescribían que si el testador deja hijos menores, el testamento es válido si los menores no mueren antes de los 18 años. (Sólo entonces es la adopción imposible). Reglas Lombardas y Alemanas anulan todo testamento hecho con anterioridad al nacimiento de un hijo (porque la posible adopción era inútil). Así puede explicarse la substitución pupilar de los romanos, por la que el testador llama a un heredero a suceder a su hijo si éste muere intestado (es decir, sin haber podido adoptar).

Es curioso que grandes partes de las instituciones familiares van a ser adoptadas después por el Estado, como si éste fuese una macrofamilia. El pater familias es el pater patriae o depositario del poder político. Como aquel,

éste tiene la facultad de adoptar " hijos predilectos" de la Villa, aunque sea honoríficamente. La misma República Romana es una reproducción de la familia romana según el esquema de la tutela. La República, aun siendo titular de todos los poderes " está sometida a tutela, como sui iuris de poca edad; los magistrados son sus tutores administradores, como el tutor del infans asume la negotiorum gestio, y los patres, el Senado, son sus tutores o administradores, que dispensan la patrum auctoritas a las decisiones del pueblo como el tutor del pubertati proximus se limita a conferir la autoritas a los compromisos de su pupilo"(91).

Estos y otros paralelos sólo pueden explicarse si concebimos al estado originario como una familia de familias que paulatinamente se va despersonalizando sin perder su vocación familiar. También se observa este fenómeno de la estatalización de la familia en el terreno del derecho penal (o sanciones privadas).

Los delitos que eran antes competencia familiar van a ser públicos, es decir, competencia del Estado. Ninguna Ley antigua habla de parricidio pues, aun existiendo tal delito, era competencia familiar al danar sólo a ésta. "El día en que el Estado extiende su poder sobre la familia es él quien coge en sus manos la represión del parricida"(92). Hasta ese momento no hay Derecho público por la sencilla razón de que no existe el Estado como tal sino estirpes basadas en los grupos familiares. Se deduce de esto que conforme aparecen en la Historia las penas por delitos públicos (como el parri-

cidio) que antes no lo eran, es que asistimos a la decadencia de la familia en favor del Estado.

Esto, dicho sea de paso, vuelve a probar la preexistencia del clan familiar sobre las organizaciones sociales al estilo del Estado. Desde el punto de vista jurídico y como muy bien hace observar Fustel de Coulanges, la familia creó sus propias leyes antes que la ciudad, pues de haber sido al contrario el padre no habría tenido nunca facultades tan exorbitantes como las que le permiten vender e incluso matar a sus hijos o esposa haciendo uso de su derecho de administrar justicia cual juez soberano (93). Si el Estado o la Organización social hubieran tenido inicialmente competencia, habría dicho al padre : " La vida de tu mujer y tu hijo no te pertenecen más que su libertad, yo los protegeré aún contra tí; no serás tú quien los juzgue ni los mate si delinquen; sólo yo seré el juez" (94). Si el Estado no habla así es porque carece de fuerza o no existe, es decir, que el Derecho privado existía antes de que se originara lo que llamamos Derecho Público.

PERSONALIDAD JURIDICA DE LOS MIEMBROS DEL CLAN

Según la tradicional clasificación de Morgan (95) los Derechos más primitivos de una tribu eran el de posesión de un territorio, posesión de un nombre y dialecto, derecho a nombrar o deponer jefe, posesión de creencias y cultos religiosos, etc. Radcliffe-Brown (96) especifica que el patrimonio de una orda incluye no sólo el Derecho sobre el terri-

torio sino también un derecho in personam e in rem sobre sus miembros. Derechos in personam respecto a la tribu, porque existen obligaciones para con ella, pero también in rem (frente a terceros) porque el clan, por ejemplo, está legitimado para reclamar una satisfacción a otra tribu que haya dado muerte o agredido a una de sus integrantes.

La tribu tenía también el Derecho de poner nombre a los recién nacidos y a los jóvenes que habían superado las iniciaciones guerreras al protagonizar una hazaña personal (97). En algunos pueblos históricos, dentro del clan, cada gens tenía el derecho exclusivo a utilizar ciertos nombres y a transmitirlos a sus miembros (de alguna manera eso es lo que actualmente también garantiza la ley del Registro Civil).

Sobre esto último, es decir, la personalidad jurídica de los miembros del clan, es sobre lo que la antropología proporciona más datos fidedignos. ¿Qué determinaba, entre los pueblos primitivos, la adquisición de los diferentes estatutos sociales dentro de la tribu, con los derechos y obligaciones asignados a cada caso? Actualmente la personalidad jurídica se adquiere y modifica por el hecho del mero nacimiento (e incluso antes, pues el nasciturus posee potencialmente una serie de derechos) que se va completando según acontecen otros nuevos tales como la mayoría de edad legal, matrimonio, etc. Por el contrario, la mentalidad primitiva valora de diferente manera estos acontecimientos. Primeramente observamos que por lo general entre los pueblos antiguos, el recién nacido no cuenta. "Cuando yo establecía mi estadística-dice un administrador de Nueva Guinea Inglesa- tenía mucha dificultad en obtener la cifra exacta

de la familia de cada indígena: el padre no contaba al bebé.... (98). Esto es así porque el niño no forma todavía parte del grupo hasta que haya sido sometido a la ceremonia correspondiente. Además, todo acceso de un estatus social a otro o, dicho en términos actuales, la adquisición o modificación de la personalidad jurídica se adquiere mediante una ceremonia (los ritos de pasaje que diría Van Gennep). Y es que para el hombre primitivo aclara Howitt, "la unidad social no es el individuo sino el grupo. El individuo adopta simplemente los parentescos de su grupo" (99). Levy-Bruhl deduce de esto que para el pensamiento antiguo, el individuo no forma parte de tal o cual grupo porque tenga tales o cuales lazos de parentesco, sino lo que es muy distinto, tiene tales lazos de parentesco porque forma parte de tal o cual grupo. "Los primitivos -dice Levy-Bruhl- apenas se representan al individuo en sí mismo. Un individuo solo existe para ellos en tanto participa en un grupo o especie" (100). Lo mismo sucede, a su vez, dentro de cada grupo respecto de los diversos estatus sociales e instituciones (sociedades de hombres, guerreros, chamanes, etc.).

El recién nacido no forma parte del grupo hasta que es sometido a la ceremonia de la imposición del nombre. El nombre no era una mera etiqueta, sino un elemento constitutivo de su personalidad, un punto de partida en la vida, hasta el extremo de que en muchas tribus se considera la obligación de dar nombre a los hijos como la más sagrada e importante de los padres (101). Conocida es, por otra parte, la importancia y el valor que se concede entre los pueblos primitivos al nombre de las cosas, como para que insistamos ahora.

Otro de los sucesos que modificaba la "personalidad jurídica" del hombre primitivo era, sin duda, las ceremonias o iniciaciones de pubertad, consistentes en una serie de ritos y enseñanzas orales impartidas a los novicios mientras eran excluidos varias semanas e incluso meses en un lugar apartado. M. Eliade ha sintetizado magníficamente el estado de la cuestión sobre estas "iniciaciones místicas"(102) describiendo los pasos y el simbolismo de los ritos de pubertad, ceremonias y pruebas guerreras, iniciaciones femeninas, etc., en las cuales se trataba de institucionalizar ritualmente el paso de un estado a otro más responsable y consciente dentro de la tribu. Con acierto se ha llegado a decir que las iniciaciones místicas fueron las instituciones más importantes de la antigüedad (103).

Respecto a la muerte como causa de extinción de la personalidad jurídica, conservamos distintas acepciones entre los primitivos. Para unos el muerto había de ser alejado mediante ritos, para otros, continuaba desde la otra vida, formando parte de la comunidad con más derechos y privilegios de los que gozaba en vida, llegando incluso a ser reverenciado (culto a los antepasados).

NOTAS AL CAPITULO DE LA FAMILIA.

- (1).- Claude Levi-Strauss, "Polémica sobre el origen y universalidad de la familia". Barcelona, 1982. p. 8.
- (2).- Op. cit. p. 16: Hoebel "El Hombre en el mundo antiguo", Barcelona, 1961, p. 309.
- (3).- Carlos Alonso del Real, "Nueva Sociología de la Prehistoria". Madrid, 1977, p. 194.
- (4).- Franz Koning y otros. "Cristo y las religiones de la tierra", vol. I, Madrid, 1968. p. 99.
- (5).- C. Alonso del Real, op. cit. p. 93.
- (6).- Op. cit. p. 17.
- (7).- Robert Lowie, "La sociedad primitiva", Buenos Aires, 1972, p. 108 y ss.
- (8).- Franz Koning y otros, "Cristo y las religiones de la tierra", Madrid. 1969, vol I, p. 99.
- (9).- Mircea Eliade. "Tratado de Historia de las religiones", Madrid, 1981. p. 254.
- (10).- Lewis Morgan. "La sociedad primitiva", Madrid, 1982, p. 400, idea que F. Engels recoge en su "Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" publicado por vez primera en 1884.
- (11).- Op. cit. p. 112. No habría empacho en afirmar la aparición de la familia (en su concepto más amplio) en varios lugares pues está demostrada la invención o descubrimiento paralelo de un mismo hecho en distintos pueblos sin relación alguna y en momentos bastante aproximados en el tiempo, por ejemplo, el pistón de fuego inventado por los malayos y un físico frances, la cúpula desarrollada

a partir del arco en varios pueblos sin conexión, como el esquimal, etc.

(12).- Op. cit. p. 167

(13).- C.G. Jung. "Símbolos de transformación", Barcelona, 1962, p. 165.

(14).- Ibid.

(15).- Op. cit. p. 182.

(16).- Bronislaw malinoswki, "Estudio de Psicología Primitiva", Barcelona, 1982. p. 41.

(17).- A. Alvarez Villar, op. cit. p. 217.

(18).- Op. cit. p. 34.

(19).- Marvin Harris, "Introducción a la Antropología General", Madrid, 1983, p. 275.

(20).- M. Harris, op. cit. p. 278.

(21).- B. Malinoswki, op. cit. p. 90. Aquí el autor explica los matices que adquiere el derecho, la moral e incluso la religión cuando únicamente se reconocen, dentro de las relaciones de parentesco, los lazos materno-filiales.

(22).- Op. cit. p. 276.

(23).- Citado por M. Harris, op. cit. p. 129

(24).- C. Alonso del Real, Op. cit. p. 244.

(25).- Robert Lowie, op. cit. p. 103.

(26).- Ibid

(27).- Mircea Eliade, "El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", México, 1982.

(28).- Ernest Becker, "La lucha contra el mal", México, 1977, p. 105.

(29).- E. Evans-Pritchard, "La religión Nuer", Madrid, 1982, p. 317.

- (30).- Op. cit. p. 97
- (31).- Ibid.
- (32).- Op. cit. p. 25; E.O. James, M. Eliade, entre otros, opinan en el mismo sentido.
- (33).- Op. cit. p. 26
- (34).- Fustel de Coulanges, "La Ciudad Antigua", Barcelona, 1984, p. 66
- (35).- C. Alonso del Real, op. cit. p. 172
- (36).- Op. cit. p. 61
- (37).- R. Lowie, op. cit. p. 139
- (38).- C. Alonso del Real. Op. cit p. 180. Aunque J. Mostería en "Historia de la Filosofía; el pensamiento arcaico". Madrid, 1983. p. 33, opina lo contrario.
- (39).- E. Evans-Pritchard. "La mujer en las sociedades primitivas", Barcelona, 1985. p. 40.
- (40).- En numerosos textos se equipara la mujer a una propiedad mueble sin ninguna capacidad de decisión. Véase Leyes de Manú, 9, 50-51; Código de Hammurabi, art. 151, Exodo 20-17.
- (41).- Op. cit. p. 30 y 33. Durante miles de años la actividad fundamental del varón fue la caza y la guerra, mientras que la mujer había de permanecer en la aldea al cuidado de los hijos. Esto ha originado incluso especializaciones en los hemisferios cerebrales. Efectivamente, el varón tiene más desarrollado el hemisferio derecho (capacidades espaciales activadas con el ejercicio de la caza y de la guerra) y la mujer el hemisferio izquierdo (comunicación verbal y lingüística originada al ser la encargada de enseñar a hablar a sus crías y transmitirles las creencias de la tribu). Véase a este respecto del Evelyn Sullerot, "El

Hecho Femenino", Barcelona, 1969.

- (42).- M. Harris, op. cit. p. 262.
- (43).- E. Becker, op. cit. p. 109. También Emile Benveniste en su "Vocabulario de Instituciones Indoeuropeas". Madrid, 1983, p. 297 demuestra que el derecho familiar o del clan es anterior al del Estado.
- (44).- Diodoro V. 8 .
- (45).- Estrabón, III, 4,18.
- (46).- Estrabón, III, 3,7.
- (47).- O. Murray, "Grecia Arcaica", Madrid, 1983, p. 41-42
- (48).- Ibid
- (49).- Odisea, XVIII, 275 y ss.
- (50).- O. Murray, o. cit. p. 42.
- (51).- O. Murray, Ibid.
- (52).- Op. cit. p. 293.
- (53).- L. Krader, "Antropología Política", Barcelona, 1982.p.51
- (54).- Arnold J. Toynbee, "Estudios de la Historia", Madrid, 1975.
- (55).- L. Gumplowicz, "Lucha de razas", Madrid, 1883.
- (56).- Salvador Giner, "Sociología", Barcelona, 1974. p. 87.
- (57).- Nietzsche decía que "nos sentimos tan tranquilos y a gusto en la pura naturaleza porque ésta no tiene opinión de nosotros", es decir, uno se pone en guardia cuando aparece el otro y porque, como decía Ortega, tal aparición supone que alguien va a comenzar a opinar sobre todos nosotros. Sin embargo hay que tener en cuenta que ya desde nuestra etapa animal "la experiencia del otro" es anterior al descubrimiento del "si mismo", quiero decir que la sociabilidad humana es una resultante animal pues an-

tes de tomar conciencia de sí en estadio humano, la conciencia fuera-de-sí, la alteridad en función de lo otro, era lo que "nos" caracterizaba.

- (58).- José Ortega y Gasset, "El Espectador", cap. "Origen deportivo del Estado".
- (59).- J. Ortega y Gasset, "España Invertebrada", Madrid, 1975, p. 35.
- (60).- J. Ortega y Gasset, op. cit. p. 117.
- (61).- J. Ortega y Gasset, O.C. IV. p. 145.
- (62).- O.C. III. p. 104.
- (63).- J. Ortega y Gasset, "El Espectador", Madrid, 1966, p. 162. Igualmente A.J. Toynbee en su "Estudio de la Historia", vol. II. Madrid, 1975, p. 144-145 y 252 apunta semejantes ideas.
- (64).- J. Ortega y Gasset, "España Invertebrada", p. 128.
- (65).- F. Giddings. "Principios de Sociología", Madrid, s/d. p. 141.
- (66).- M. Harris, op. cit. p. 321.
- (67).- J. Ortega y Gasset, op. cit. p. 126. Sobre este asunto vease también. C. Alonso del Real, op. cit. p. 170. La estratificación de los pueblos primitivos en base a clases de edad está atestiguado por numerosos datos. Como más importante está la existencia de rituales iniciáticos de la pubertad, madurez y senectud que vienen a orientar el estatus del individuo según su edad, si bien, esta puede medirse no tan solo biológicamente sino también psicológicamente.
- (68).- Ramos Loscertales, "La Devotio Ibérica" y "Los soldurios", en tomo I del Anuario de Historia del Derecho Español,

1924. p. 7 a 26; José M^a Blazquez, "Imagen y Mito", Madrid, 1977, p. 385 y ss.

(69).- R. Lowie, op. cit. p. 90.

(70).- No hace falta recurrir a la teoría del "proyecto sugestivo de vida en común" orteguiano, sino que la antropología actual no pone reparo alguno en situar tal "proyecto" como elemento nuclearizante de las comunidades humanas primitivas. Vease H.L. Shapiro, "Hombre, Cultura u Sociedad" México, 1975, p. 450.

(71).- Ruth Benedict: "Hombre, Cultura y Sociedad", México, 1975 p. 254.

(72).- J. Ortega y Gasset, "Sobre las carreras". V. p. 174.

(73).- En la obra "El Estado Español en su dimensión histórica" (Barcelona 1984), J. Lalinde y otros autores intentan una "depuración" del término "Estado", en contra de la "utilización indiscriminada" de dicho término. En dichas páginas se comenta con extrañeza que ciertas escuelas alemanas sigan empleando anacronicamente tal término aplicado a pueblos antiguos. Esperemos que las escuelas alemanas aludidas no se asombren también de que se ponga en duda su solvencia intelectual hartamente demostrada. Por nuestra parte únicamente añadiremos que el Estado no es un invento reciente (a lo más es un descubrimiento, o sea, tomar conciencia de algo que ya existía) de la humanidad; lo que es reciente es el estudio científico y sistemático de las formas políticas y, en fin, de las ciencias sociales.

(74).- H.S. Maine, "Ancient Law", London, 1959, p. 76.

(75).- C. Alonso del Real, op. cit. p. 320.

- (76).- C. Alonso del Real "Nueva Sociología de la Prehistoria" Santiago de Compostela, 1977, p. 283-284.
- (77).- Mircea Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Madrid, 1978, p. 56.
- (78).- Ibid.
- (79).- Mircea Eliade "Tratado de Historia de las religiones" Madrid, 1981, p. 254.
- (80).- Estrabón III, 4,17.
- (81).- S. Goldberg. "La inevitabilidad del patriarcado", Madrid 1976, p. 48
- (82).- Estrabón, III, 4,18.
- (83).- J. Caro Baroja, "Los pueblos de España", Madrid, 1981, p.350; A. Schulten "Los cántabros y los astures y su guerra con Roma", Madrid, 1944, p. 42-43.
- (84).- Estrabón, III, 4,17.
- (85).- J. Lalinde Abadía, "El Derecho en la Historia de la Humanidad", Barcelona, 1982, p. 10.
- (86).- S. Goldberg, op. cit.
- (87).- J. Alvarado Planas, "Hombre o Mujer; los ideales femeninos y los ideales masculinos", Madrid, 1981. Resumo las principales diferencias; a nivel físico (p.71) pelvis más ancha en la mujer debido a su especialización para la maternidad (albergar al feto). Hombros y torax más anchos en el hombre para adaptarse al esfuerzo físico. Mayor dureza y longitud de los huesos del varón y mayor inserción muscular para potenciar el aparato locomotor. Distinta disposición de las articulaciones de miembros inferiores y superiores en el hombre, lo que favorecen su capacidad para marchas veloces. Diferente aparición de la

dentición. Predominio del tejido adiposo en la mujer. Mayor labilidad vegetativa e hiperactividad de las funciones glandulares en la mujer. Mayor conciencia vital e inestabilidad biológica (con repercusiones en la psique) en la hembra, especialmente debidas a la menstruación. Mayor longevidad en la mujer, menor incidencia de enfermedades y menor vulnerabilidad genética en la mujer. Diferencias psíquicas (p. 111), agresividad del varón debido a una mayor segregación de adrenalina causa de diferencias hormonales. Se observa desde los primeros meses del nacimiento una psicología intracorporea en la niña y extracorporeal en el niño. Diferente especialización de los hemisferios cerebrales, lo que condiciona la forma de sentir y pensar en ambos sexos. Predominio de las funciones vegetativas en la mujer (menstruación, embarazo, lactancia) lo que orienta la psique hacia el hecho de la maternidad. Diferencias mentales (p. 139) mayor especialización del hemisferio derecho en el varón, lo que determinan un predominio de la capacidad espacial. El cerebro femenino no está tan especializado aunque tiene localizada una mayor capacidad lingüística en el hemisferio izquierdo (condicionadas por el papel secular del hombre para la caza y la guerra y de la mujer en quedarse en el hogar cuidando a los hijos enseñándoles las tradiciones verbales de la tribu). Mayor precocidad de la niña a nivel global. Escasa diferenciación de las funciones hemisféricas cerebrales para garantizar la "independencia" mental del feto que podría verse influido por las ideas de la madre. Ello es prueba de que

la mujer está orientada biológica y mentalmente hacia la maternidad, mientras que el hombre lo está hacia las empresas que requieren fuerza y astucia en términos muy generales.

- (88).- Op. cit. p. 132.
- (89).- Platón, "Las Leyes", XI, "Digesto" 28,2-11.
- (90).- Rene Dekkers, "El Derecho Privado de los pueblos" Madrid 1957, p.461.
- (91).- Op. cit. p. 461 y ss.
- (92).- Op. cit. p.426
- (93).- F. de Coulanges, op. cit. p. 111.
- (94).- Op. cit. p. 104.
- (95).- Levis Morgan, "La sociedad primitiva", Madrid, 1980. p. 169.
- (96).- A.E. Radcliffe-Brown, "Estructura y función en la sociedad primitiva", Barcelona, 1972. p. 46
- (97).- Levis Morgan, op. cit. p. 139 y M. Eliade, "Iniciaciones Místicas", Madrid, 1975, passim.
- (98).- Citado por L. Levy-Bruhl: "El Alma Primitiva" Barcelona, 1974, p. 177
- (99).- Citado por L. Levy-Bruhl, op. cit. p. 61.
- (100).- Op. cit. p. 157.
- (101).- Op. cit. p. 178 y ss.
- (102).- Mircea Eliade, "Iniciaciones Místicas", Madrid, 1975.
- (103).- Op. cit. Todavía hoy existen pervivencias de tales ceremonias de "paso", así el rapto o combate simulado de la novia que pervive en la costumbre de llevar en volandas a la desposada al cruzar el umbral, o el cachete que el

sacerdote cristiano propina al momo en el acto de la confirmación litúrgica, equivalente al tatuaje, mutilación ritual, incisión etc. que al chamán primitivo practicaba sobre los novicios durante las ceremonias de pubertad con el fin de que se les quedase marcada en la mente la enseñanza y vivencias recibidas.

CAPITULO VIII

=====

" LA IDEA DE PARTICIPACION EN LA CONFIGURACION
DEL DERECHO DE PROPIEDAD Y LA ECONOMIA ENTRE LOS
FUEBLOS PRIMITIVOS ".

"Extensión de la personalidad parece ser una excelente definición de 'pertenencia'... Quien toca el bien, toca al propietario", (L. Levy-Bruhl, "El alma primitiva", Barcelona, 1974, p.101).

" La imitación es el factor social capital de la vida económica. Combinada con los factores individuales, es el fundamento de la diversificación de los deseos y de la industria diligente", (F. Giddings, "Principios de sociología", Madrid, s/d, p. 157).

CAPITULO VIII

LA PROPIEDAD COMO VINCULO MISTICO DEL HOMBRE CON LAS COSAS.

La idea de participación configura aspectos muy interesantes en el derecho de propiedad en el mundo primitivo. Todo aquello que rodea a un individuo o grupo humano participa de él hasta extremos en los que sujeto y objeto se identifican plenamente. Esto implica, entre otras cosas, que fuese inconcebible, para la mentalidad primitiva, enajenar las pertenencias del grupo o de un individuo, ya que cualquier acto padecido por ellas repercutiría en su mismo cuerpo. A un enemigo solo le bastaría hacer magia sobre un objeto "propiedad" de alguien para enviarle efectivamente males. Esto sugiero, dicho sea de paso, que si el intercambio de productos era visto inicialmente como una peligrosa forma de "despersonalización", no hubo efectivo comercio hasta que tal intercambio se hizo con fines religiosos, es decir, no se entregaban las pertenencias o productos del trabajo más que para ser ofrecidos a los dioses; solo ellos tenían la posibilidad de utilizarlos como creyeran conveniente.

Esta circunstancia jurídica no pasa desapercibida para

J. Carbonnier, para quien "la existencia de una mentalidad jurídica primitiva está atestiguada por numerosos hechos; la ausencia del principio de identidad explica, por ejemplo -toda vez que el mismo objeto puede ser a la vez el mismo y otro- la dificultad que experimenta el primitivo para comprender la enajenación como una franca ruptura de las relaciones entre el enajenante y la cosa. Correlativamente, la ley de participación se traduce en una concepción de la propiedad, en la que el bien poseído participa de la personalidad que lo posee" (1). Se comprende ahora la aptitud de algunos pueblos primitivos actuales que, al transmitir sus bienes a terceras personas, entran en una relación personal, por encima de la puramente comercial, ya que, de alguna manera, han enajenado una parte de sí mismos.

Levy-Bruhl estableció tres características básicas que definen el sentido de la propiedad para la mentalidad primitiva" (2):

1º.- Los límites de la propiedad del individuo primitivo son amplísimos y, en cierto sentido, difusos.

2º.- Las pertenencias u objetos de propiedad son considerados una extensión del propio individuo, es decir, partes integrantes de su persona.

3º.- Las pertenencias llegan, incluso, a ser consideradas un doble de la persona, confundiéndose y pudiendo ser reemplazada por ella.

Ahora bien, como M. Mauss precisó, no es exacto definir la "participación" en términos de "confusión" ni tampoco como total "identificación", sino más bien (esto ya lo dijo Frazer) de simpatía o afinidad originada cuando el hombre proyecta una

parte de sí sobre aquellas cosas que "utiliza" y posee más íntimamente. Por tal razón esos objetos están impregnados o cargados de su esencia o naturaleza (de ahí también que el mundo es una "cosa impregnada" de quien la hizo; Dios, de modo que a través de su obra se pueda participar de la esencia divina). Por ello M. Mauss pudo concluir que "la propiedad del instrumento ha sido establecida como vínculo místico entre el útil y el obrero" (3). Esa es también en nuestra opinión la definición que puede darse al derecho de propiedad más primitivo.

Por nuestra parte haremos unas matizaciones sobre la relación entre los conceptos de "participación" y "derecho de propiedad" en la mentalidad primitiva. Cabría hablar primeramente de la inmanencia de la propiedad en el hombre. El Derecho de propiedad, efectivamente, es inherente al ser humano, quizá no como tal Derecho (4) pero sí, al menos, en cuanto instinto constitutivo de la propia estructura psicomental del hombre. Haciendo una comparación de la filogénesis humana con su ontogénesis, no habría reparo en admitir que el ser humano comienza a conocerse a través de las cosas que le pertenecen; la idea de "lo mío" es anterior a la del "yo". El hombre, hasta cierto punto y de alguna manera, se realiza y es a través y por medio de las cosas; pero no son éstas las que configuran la persona, pues, esto supondría, como ya Engels criticó a Hegel, que los desposeídos, al no tener bienes sobre los que realizarse, carecen de personalidad.

Los bienes, y la regulación de su disfrute mediante el Derecho de propiedad, son elementos sobre los que el hombre pueden proyectarse y relacionarse con el mundo circundante. Cuando una persona habla de su propiedad es su "yo" quien habla, es

decir, que su propiedad es aquello que rodea el "yo" y le sirve para comunicarse con el mundo; desde este punto de vista el cuerpo del ser humano es también una propiedad. Como Ortega decía, mi cuerpo es mío "porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las cosas... es mi propiedad en el sentido más estricto y superlativo de la palabra" (5) y el cuerpo es mi propiedad porque él no es mi "yo"; el cuerpo es algo circunstancial al "yo". Está el "yo" y los diferentes niveles de intimidad en la propiedad según su proximidad al "yo".

Como tal propiedad, y aunque sea nuestra primera propiedad (la más importante), es susceptible de enajenación. De ahí que la primera enajenación de la historia no fue mental sino física: la esclavitud.

¿Cuál es la justificación al derecho de propiedad? Independientemente de la justificación natural que nos da el propio instinto humano condicionado por su código genético, la explicación filosófica se encuentra en el trabajo (tanto manual como mental). El primer título de propiedad, sin duda, fue el trabajo. Dado que la propiedad no es más que la periferia del "yo" extendida sobre las cosas, se deduce de esto que cualquier ataque a la propiedad es un ataque directo al "yo".

Esto que parece un razonamiento propio del hombre primitivo es el resumen del pensamiento de Ihering. Para dicho autor, cuyas ideas no podían ser más ajustadas a las de la mentalidad primitiva, no se "puede atacar ni lesionar mi derecho sin atacar al propio tiempo mi personalidad.... cualquier ataque dirigido a ella (mi propiedad) me hiere a mí" (6). Ihering coloca

en el mismo plano el sentimiento del honor y el de propiedad, hasta el punto de que lo importante de la agresión a ésta es que el ser humano que defiende sus bienes "lo hace no tanto por su valor, como porque son suyos" (7). Es decir, que la defensa de la propiedad no es sino la defensa de algo más importante y visceral que es el instinto de poder ser. Aunque no es este el momento para discutir este tema, lo cierto es que la capacidad de ser está en función de las cosas. Si no fuera por éstas el "yo" no podía manifestarse en el mundo. El propio cuerpo es la más íntima propiedad del "yo" y el medio más directo con que ésta se expresa. Pero el cuerpo propio no es el "yo"; es simplemente un medio del que éste se vale, para expresarse en el mundo. El "yo" sin las cosas no podría existir (las cosas sin el "yo" tampoco, pues no serían interpretadas por la razón como tales), de lo que se deduce la importancia de cualquier forma de propiedad para la autorrealización del ser humano (el verdadero problema es conciliar los diversos y a veces opuestos instintos de propiedad de los hombres. Generalmente la satisfacción de una persona conlleva o se hace a costa de la infelicidad de otra).

Habiéndose planteado el derecho de propiedad como natural e inherente al ser humano, cabe matizar ahora la cuestión del pretendido "comunismo primitivo". Lo primero que cabe decir es que tal sistema no ha sido observado por los antropólogos(8). - Hasta en las sociedades más igualitarias "las armas, ropa, recipientes, adornos, útiles y otros efectos personales no se deben coger o utilizar sin el consentimiento de su propietario" (9). Es posible que al haberse estudiado tales comunismos en pueblos de a penas unos cientos de individuos, se haya confundido la au-

sencia de propiedad privada con lo que de verdad existe: buenas relaciones de vecindad que posibilitan el intercambio y préstamo de objetos personales. Tal confianza se debe, por otro lado, a que en comunidades tan pequeñas los ladrones no pueden ser anónimos y si alguien codicia algo, es más práctico pedirlo simplemente. Además, las grandes propiedades no son usuales en pueblos primitivos, sobre todo los que tienen necesidades periódicas de levantar el campamento. Sin perjuicio de la propiedad sobre el suelo, animales, cosechas, etc., que podían ser propiedad de la tribu o de la familia, no hay inconveniente alguno en admitir la propiedad individual ya desde épocas remotas, especialmente en lo tocante a los objetos de uso más personal.

Por otra parte, hay que insistir de nuevo en que la propiedad para el hombre primitivo, en cuanto a instrumento de participación o integración con la naturaleza, tiende a ser sacralizada. De hecho, las cosas que rodean al hombre y que, por ende, son susceptibles de posesión, incluso el propio cuerpo, en rigor, son dones de Dios y a él le pertenecen. Claro exponente de esta creencia primitiva lo encontramos actualmente entre pueblos como los Nuer africanos, profundamente estudiados por Evans-Pritchard. Así, por ejemplo, cuando los Nuer ofrecen en sacrificio un animal a Dios, son conscientes de que verdaderamente el animal ya le pertenecía; "al dar a Dios un animal, el hombre pierde naturalmente algo, pero Dios, a quien pertenece ese algo de todos modos no gana nada" (10). De hecho, un Nuer, al sacrificar un "bien" suyo, se dirige a Dios hablándole de "tu vaca", "tu cabra", etc. Este sentido teísta y sagrado de la propiedad es tan amplio que cuando un animal es muerto por un rayo, enfer-

medad, o la choza se incendia y, en general, sobreviene la pérdida de algo o alguien, los Nuer no se quejan "ya que Dios está en su derecho de llevarse lo que es suyo" (11). Sería inútil citar más ejemplos demostrativos de la consideración de los bienes como propiedad de Dios o de Naturaleza entre los pueblos más primitivos.

Si los bienes son dones de Dios o propiedad suya, se comprende que, consecuentemente, los primeros intercambios mercantiles fueron actos mágicos cargados de cierta sacralidad, y que, incluso, como dice E. Becker, "el hombre primitivo no actuaba basándose en los principios económicos" (12) sino movido por una necesidad espiritual de agradecer a la divinidad o a la naturaleza los dones recibidos. La naturaleza "regala libremente y era generosa con el hombre; por este milagro se sentía muy agradecidos y obligados, y les daban algo a cambio a los dioses de la naturaleza. Cualquier cosa que se les pidiera era un regalo, y para mantener el equilibrio se debía regalar algo a cambio" (13). Desde este punto de vista, el derecho de propiedad, para la mentalidad primitiva, se traduce en términos de derecho a "regalar cosas". Precisamente en este sentimiento de deuda del hombre primitivo hacia los dioses o la naturaleza, se sitúa para algunos antropólogos el origen del comercio.

No suele repararse en que, a parte de esta necesidad de agradar a las fuerzas invisibles de la naturaleza o los dioses, el comercio difícilmente pudo tener otro origen. Efectivamente sí, como hemos indicado antes, la mentalidad primitiva recaza por principio el intercambio de bienes y objetos que han estado vinculados de alguna manera a alguien (y que participa de su

personalidad) por ser ya una parte integrante de su mismo ser, solo cabría admitir enajenarlos en favor de alguien que ofrecía las mayores garantías de moralidad y justicia; Dios (bienes que, por otra parte, le pertenecían desde siempre). Así, las primeras enajenaciones de bienes muebles fueron ofrendas sagradas que los propios clanes tribales hacían a sus divinidades. Es posible que posteriormente se intercambiasen mutuamente sus excedentes de producción con el pacto de que dichos bienes fueran destinados exclusivamente como ofrendas a las divinidades o genios comunes. En cualquier caso las primeras ofrendas a los dioses eran una forma de agradecimiento a su benéfica protección, de modo que cuanto más se ofrenda, mayor es la protección que estos dispensan (y consecuentemente más dones otorgaran). Es decir, que para esto era necesario tener un excedente de bienes diversos que luego se intercambiarían con otros grupos que competirían por conseguir un mayor reconocimiento de los dioses. Por tanto no sólo se acumulaba excedente para superar a los de otro clan al realizar ofrendas, sino que los intercambiaban con otros grupos para conseguir ofrendas mejoras y variadas. Lo que inicialmente fue una sincera ofrenda espiritual a los dioses, se fue convirtiendo paulatinamente en una suerte de competencia social sacralizada por obtener el honor de ser el que ofrece más y mejores bienes. En última instancia, pues, fue el sentido heroico o ejemplar lo que originó la aparición de los primeros excedentes de producción y su intercambio.

A quien ofrendaba más bienes se le otorgaba un honor social y un prestigio mágico que, por eso mismo, la legitimaba para dirigir algunos ritos y eventos sociales. Tal impulso o nece

alidad "es religioso, -dice Becker- porque el hombre experimenta su condición humana. La acumulación del excedente, pues, va hasta el mismo corazón de la motivación humana, a la necesidad de sobresalir como un héroe, de trascende las limitaciones de la condición humana y de lograr una victoria sobre la impotencia y la finitud" (14).

Para la mentalidad primitiva, si los bienes son dones otorgados por Dios o la naturaleza, el que alguien tenga mayores bienes será debido a que goza de más protección divina y, en consecuencia, al estar más agradecido, debe hacer mayores ofrendas aún.

No hemos de ver tales ofrendas ni como un sacrificio inútil o una forma de soborno a los dioses, pues, para el pensamiento primitivo, son los dioses quienes realmente controlan la economía de la naturaleza, valiéndose, para ello, entre otras cosas, de la redistribución de las ofrendas de los hombres. El intercambio de bienes, en última instancia, tiene origen en una ceremonia religiosa; se produce "un excedente económico con el fin de tener algo para regalar a los dioses" (15). Es absurdo aducir en crítica de este sistema que su práctica supondría el empobrecimiento de los que producen más al estar obligados a ofrecerlo a los dioses. Para un antiguo, el regalar a los dioses conlleva irremisiblemente la obligación de Dios de devolver su sacrificio, es decir, más dones. Para el pensamiento mágico quien más da más recibe. Y es inútil especular sobre esto porque la mayor parte de las veces el hombre moderno juzga al antiguo con sus propias ideas como si fueran las verdaderas, pero ¿quién puede asegurar o demostrar la esterilidad de

esta concepción antigua del comercio?.

Apoyando esta tesis (que, dicho sea de paso, me parece de lo más acertado) del origen meritocrático o ejemplarizante de las relaciones económicas y del derecho de propiedad (Dios o la naturaleza dan bienes a los "mejores", es decir, a quienes ofrecen mejores sacrificios), todavía puede apreciarse un origen heroico en algunos términos económicos. E. Benveniste ha hecho notar que las palabras Indo-europeas "precio", "salario", etc. significan etimológicamente, no el precio o salario de un trabajo cualquiera, sino que sus raíces sirven para definir la "recompensa por una acción brillante" "o en competición" (16). La palabra crédito viene de credere, que, originariamente, era un término religioso referido exclusivamente a las creencias en la divinidad.

La conclusión más evidente de lo expuesto es que, para el pensamiento primitivo, el éxito nunca se obtiene por medios naturales. La causa estará siempre en relación a la mayor o menor participación con lo invisible; Dioses, genios de la naturaleza y demás Seres sobrenaturales. Más claramente, Levy-Bruhl cita varios ejemplos entre los hombres primitivos de tribus africanas, australianas, de India, Siberia, etc. demostrativos de la estrecha relación que hay entre la idea de participación y el éxito personal y comercial. "El primitivo que realiza una fructuosa expedición de caza, o recoge una cosecha abundante, o triunfa sobre el enemigo en la guerra, no debe ese resultado favorable a la excelencia de sus instrumentos o de sus armas, ni a su ingenio o esfuerzos, sino a la ayuda indispensable de las potencias invisibles" (17). Aunque también es cierto que

un desmesurado éxito en relación con los demás miembros de la tribu puede ser contraproducente ya que despierta las envidias y celos y, frecuentemente, es atribuido a la magia negra. Le vy-Bruhl enumera varios casos en los que se acusó de hechicero a quien destacaba demasiado por sus éxitos llegándose incluso a afirmar que eran conseguidos a costa de "absorber" la energía y éxito de los demás mediante brujería (18). En este sentido, la mentalidad mágica excesivamente confinada puede llegar a ser un serio obstáculo para el progreso y desarrollo de una tribu en cuanto que toda innovación, éxito personal, invento técnico etc, es visto como brujería o instrumento de la magia negra. Sin embargo esto no es frecuente más que como mecanismo degradado por el que se canaliza la envidia sin que sea consustancial a la mentalidad primitiva en sí.

Por otra parte, la creencia primitiva de que todos los bienes son propiedad de Dios no está refutada con la existencia paralela de otros "titulares" de la propiedad. De hecho, aunque la divinidad es la titular legítima de todos los bienes, en muchos pueblos es el líder, cacique o jefe quien, como su representante, es el que efectivamente ostenta dicha titularidad. Y, consecuentemente, a él van destinadas las ofrendas y regalos.

Mair hace notar que la existencia de jefes tribales — puede desencadenar una serie de fenómenos interesantísimos para el desarrollo de las relaciones sociales y económicas del clan. Si bien es cierto que las ofrendas destinadas originariamente a los dioses, son canalizadas en una fase posterior hacia la figura, ahora sacralizada, del jefe de tribu, en una fase ulterior (y sospechamos que a causa de la ausencia de minorías o indivi-

duos ejemplares) las ofrendas al jefe de la tribu no tenían - tanto carácter religioso como político-diplomático; se ofrenda o regala al líder para gozar de su protección y munificencia. A su vez, tal concentración de ofrendas, provenientes del excedente de producción, genera una corriente de "lealtad" y adhesión hacia el jefe tribal por parte de los súbditos más empobrecidos que esperan mejorar su suerte a cambio de su lealtad hacia el jefe. "Al examinar -dice Mair- a los jefes de aldea Anuak encontramos un número de adherentes de este tipo en los jóvenes que se arrimaban a la corte de un jefe exitoso, si bien ninguno lograba conservarlos durante mucho tiempo, por razones harto comprensibles: la gente espera obtener algo a cambio de su lealtad hacia el líder... Este hecho nos enseña cuán importante es en la gestación de una monarquía la existencia de un excedente de riquezas dentro de la sociedad, caudales que el gobernante puede concentrar en sus manos y utilizar con fines de Estado" (19).

Tal comportamiento puede ser esquematizado en los siguientes pasos:

1º.- Existe un individuo sobresaliente en el grupo social al que se considera, por las razones que sea, más singularmente dotado que los demás.

2º.- Ese individuo egregio propone una acción sociopolítica (lo que ahora denominamos "proyecto de Estado") un plan bélico, una estrategia cinegética o cualquier otro proyecto su gestivo conjunto.

3º.- Los éxitos de esos proyectos rodean a ese individuo de una aureola de prestigio a la que se adhieren (Imitación) -

otras personas o grupos deseosos de participar de tal fama y de dichos proyectos.

4º.- Esta incorporación de personas al proyecto del líder o jefe es demostrada mediante pruebas de "lealtad" más o menos interesada; se le ofrece apoyo "moral", bienes, mano de obra, etc. Por supuesto que con tal adhesión se espera conseguir algo; desde la satisfacción del deber cumplido, hasta la recompensa material, pasando por el más común, participar de la fama y gloria del líder.

5º.- El Jefe tribal, líder, cacique etc., redistribuye, con fines socio-políticos (fines de Estado) ese "excedente" ofrecido en su persona afianzando su posición y la de sus "leales".

Esto, dicho sea de paso, replantea el problema de la interpretación económica de la Historia y el origen de las primeras monarquías a causa de la concentración de capitales y control de los medios de producción en pocas manos. Según esto no solo no fue lo económico, sino que fue lo precisamente lo religioso lo que originó una forma determinada de las instituciones políticas, y que incluso el mismo comercio tuvo origen religioso (intercambio de excedentes de producción para ofrendar a los dioses), que más tarde fue canalizado por el jefe de la tribu con fines sociopolíticos, redistribuyendo las propiedades.

Aún así, en muchos casos, y como explica Marshall Sahlins (20), tales propiedades fueron más inclusivas que exclusivas y más políticas que económicas, es decir, que la titularidad de los bienes por el jefe no tiene por objeto la acumulación de riquezas en manos de una clase dirigente, sino utilizar tales bie

nes como medio para establecer líneas de redistribución de dichos bienes, No son fines económicos únicamente, sino que al ser la economía un factor dependiente de la religión y ésta una forma de integración del pueblo (lo colectivo) con lo sagrado, la propiedad se convierte en un objetivo político, es decir, que afecta al gobierno de la comunidad. Varios autores han insistido en la eficacia social de la redistribución o intercambio de los bienes que la comunidad hace a su jefe en representación de los dioses, pues tal redistribución "al contribuir al bienestar comunal y al realizar actividades colectivas. el jefe crea un bien colectivo que va más allá de la concepción y capacidad de los grupos domésticos de la sociedad tomados individualmente. Instituye así una economía pública mayor que la suma de las partes de su familia" (21). Esto es lo más parecido al sistema estatal de finanzas de la actualidad en cuanto que se persigue la misma finalidad; el beneficio de la comunidad en sus diversas manifestaciones, "el patrocinio del ceremonial religioso, la pompa social o la guerra, la protección de la producción artesanal, el comercio, la construcción de aparatos técnicos y de edificios públicos y religiosos, la redistribución de diversos productos locales, la hospitalidad y el socorro de la comunidad en épocas de escasez" (22). Esto es hasta tal punto que ha podido comprobarse que nadie puede morir de hambre en una comunidad primitiva a no ser que todos estén feneciendo.

En conclusión, y sintetizando lo referido en páginas anteriores, las diversas fases por las que parece que atrevió la consideración de los bienes como objeto de propiedad transmisible fueron hipotéticamente las siguientes:

1º.- La propiedad como extensión del "yo". Impensabilidad de su enajenación: Esto es evidente; si primitivamente los bienes y objetos de los que se vale el hombre son considerados una prolongación de su personalidad, es evidente que estos no pueden ser enajenados o transmitidos, entre otras razones porque no se concibe siquiera que los bienes pueden ser transmitidos a otras personas, Primitivamente los objetos personales del difunto eran enterrados con él, e incluso inutilizados para que nadie pudiera hacer uso de ellos. En un momento posterior es plausible, como dice Gilissen, que por necesidades económicas alguno de esos bienes dejados por el muerto, pasarán a sus familiares, apareciendo la primera forma de sucesión (23).

2º.- Enajenación de la propiedad mediante el sacrificio. Si es peligroso que alguien tenga esas partes del "yo" que son los bienes personales, es comprensible que las primeras formas de enajenación fueran realizadas en favor de algo o alguien que no supusiera amenaza a la personalidad. Efectivamente la primera forma de desprenderse de los propios bienes (de una parte del "yo") lo constituyeron las ofrendas a la Divinidad.

3º.- Enajenación de los bienes a divinidades de otro clan o tribu. Aparece el intercambio de excedentes de producción entre grupos familiares distintos o tribus vecinas, para ser ofrecidos a sus respectivas divinidades tutelares, lo que, en última instancia, es una forma de pacto de hospitalidad o de comunión con lo sagrado. Con tales intercambios se persigue también el ofrendar más y mejores bienes a los propios dioses.

4º.- Enajenación al jefe del clan.- Simultáneamente con

la fase anterior es plausible que, al aparecer fortalecida la figura del jefe del clan o tribu personificase este a la divinidad y, en su nombre, recibiera las ofrendas, redistribuyendo parte de ellas entre la comunidad con fines políticos.

5º.- Enajenación dentro del propio clan familiar. Si la propiedad es una extensión del yo, las primeras transmisiones patrimoniales realizadas con fines lucrativos se realizaron dentro del propio clan familiar o grupo de consaguíneos, pues de esta suerte, la parte del "yo" que se transmite a otro, no se enajena ya que sigue formando parte del "yo grupal" o clan familiar.

6º.- Las primeras enajenaciones como "ficciones legales". Por último, el paso decisivo hacia las formas modernas de transmisión de la propiedad aparecen como corruptelas de los rígidos esquemas sociales primitivos o "ficciones legales" (al igual como sucedía con otras figuras jurídicas distintas del derecho de propiedad). Así, por ejemplo, en varias culturas antiguas, como la de los Hititas, dado que la costumbre prohibía transmitir inmuebles a quienes no formasen parte del grupo consaguíneo o familiar, se preceptuaba que el vendedor adoptase, por ficción legal, al comprador, para que dicha compraventa se realizase entre padre e hijo (24).

En cualquier caso, la conclusión de todo ello es que el derecho de propiedad, como dice M. Mauss, "en su origen debió ser una forma casi exclusivamente religiosa, y los conceptos modernos de propiedad y posesión se debieron formar mediante el desarrollo de sus elementos económicos" (25).

EL COMERCIO.

La arqueología demuestra que ya en el Paleolítico existía una industria de fabricación de hachas destinadas no al propio consumo sino a la exportación. Esto supone la existencia de un comercio, ya que no se comprende una fase histórica industrial si no va precedida de otra fase comercial previa (26). La magnitud de estos intercambios debió ser importante pues se han encontrado también conchas mediterráneas y piedras semipreciosas en aldeas prehistóricas a lo largo de toda la cuenca del Danubio, cerca de Oder, el Elba y el Rhin (27).

Un mito que por parte conviene aclarar cuanto antes es el de suponer erróneamente, que los trabajadores de una etapa industrial disfrutaban de más ocio que sus antepasados preindustriales, cuando la verdad más bien parece todo lo contrario. Se han hecho estudios comparativos para demostrar que mientras "el típico obrero de una fábrica moderna se acerca a las dos mil horas por año bajo condiciones que los cazadores y recolectores probablemente calificarían de inhumanas. (los pueblos primitivos actuales como los Kung) sólo trabajan ochocientas horas en todo el año" (28). Es decir, casi la tercera parte. Iguales datos pueden deducirse de las comunidades paleolíticas.

Las primeras manifestaciones comerciales ya hemos visto que, independientemente de la forma y circunstancias que podrían ser objeto de discusión en cuanto al fondo obedecían a una finalidad mágico-religiosa que, paulatinamente, se fue desacralizando.

Los excedentes acumulados para las ofrendas son objeto

de intercambio, originando la primera forma del tráfico mercantil: el trueque, es decir, que varios grupos se intercambian objetos que representan un valor subjetivo. Antiguamente, aún para cazadores o recolectores, bienes como la sal, el sílex, el ocre rojo, la miel, las conchas, las pieles, son objeto susceptible de trueque. Cabe, incluso, que algunos grupos se dedicaran a producir exclusivamente o controlasen algunos de estos bienes.

Dado que el trueque originariamente tenía un sentido mágico-religioso, su intención puramente mercantilista —es decir, especular para obtener el mayor lucro posible— no apareció hasta mucho más tarde. (Algún autor ha llegado a decir que la ganadería se originó cuando en Mesopotamia se comenzó a encerrar el ganado con el fin de disponer de él cómodamente para los sacrificios a los dioses).

Todavía encontramos en muchos pueblos un sentido antieconómico del comercio debido a la influencia mágica. De entrada, para el primitivo, la finalidad del trueque es transmitir con los objetos parte de su sacralidad y, con ella, hacer partícipe a la otra tribu de la protección otorgada a ellos por sus dioses. Últimamente, el comercio es un acto de participación mística. También se comprende ahora que en pueblos actuales donde la sacralización del tráfico mercantil todavía no se ha perdido del todo, se consieran las transacciones como una relación entre personas y no un intercambio de cosas (29), es decir, al realizar un intercambio ambas partes quedan ligadas o comprometidas a ayudarse siempre. (Causa perplejidad todavía a muchos occidentales, el ver la confianza que se toman en algu-

nos pueblos africanos por el hecho de habérseles comprado algún objeto. De alguna manera, el vendedor piensa que se compra también su amistad y, por reciprocidad, espera la nuestra). Es decir, se consagra una suerte de pacto de amistad que no está en función del valor del objeto en sí, sino en función del inicio (si se intercambia por primera vez) o reafirmación (si se intercambia más de una vez) de una relación personal. Esto concuerda con lo que vimos anteriormente respecto de la propiedad como prolongación del "yo" personal. Cuando alguien entrega algo "suyo" (de su propiedad) entrega también una parte de su "yo", de su personalidad y, consecuentemente, espera recibir a cambio una pareja adhesión personal. El comercio, pues, fue inicialmente una forma de intercambio espiritual, convertido posteriormente en una forma de alianza sentimental. Como se vé, nada más alejado ni opuesto a la actualidad, en que lo principal del comercio es obtener un lucro personal. Se comprende también, que las normas de Derecho mercantil, originalmente, fueran concebidas como derecho sagrado en cuanto que regulan, aunque esa ritualmente los intercambios y ofrendas destinadas a la divinidad.

Y conforme se desacralizaban las relaciones de intercambio, el sentimiento de "quedar bien" con la divinidad se fue trasformando en un "quedar bien" con otros hombres, sin que por ello desmerciera el sentido ejemplarizante de la propiedad. Efectivamente aún hoy, en muchas tribus, "la diplomacia económica del gobierno -dice M. Sahlins- consiste en devolver algo más" (30). O como dice Radcliffe-Brown, "el objeto de intercambio era producir un sentimiento amistoso.... Cada hombre y mujer trataba de superar a los demás en cuanto a generosidad. Existía una es-

pecie de rivalidad amistosa en lo que se refiere a ver quién podía entregar la mayor cantidad de presentes valiosos" (31). Vuelve a aparecer la generosidad como cualidad ejemplar y motivadora de una institución, en este caso el comercio.

La degradación de la mentalidad primitiva en la actual se inicia, cuando el hombre no lucha ni pretende distinguirse por ser el que más da sino por ser el que más tiene. Es curioso que la mentalidad primitiva ha quedado, en pensamientos filosóficos actuales, consagrada en el postulado de que "el más rico no es quien más tiene sino quien da más". Efectivamente, sólo una personalidad ejemplar, es decir superior, es capaz de apercibirse de que la verdadera fuerza, no sólo moral (espiritual) sino también física, está en dar, sólo los fuertes pueden dar.

Esto no debe extrañarnos, pues, como dice M. Harris, frente a la manía de "buscar motivos ocultos, egoístas y materiales cada vez que los productos del trabajo se transfieren de un individuo a otro, algunos seres humanos se desprenden voluntariamente de sus posesiones más valiosas sin esperar ninguna recompensa material a cambio" (32).

Sin embargo hay que insistir en que, para la mentalidad primitiva, no es lo económico por sí un signo o razón que justifique el poder. Es simplemente un medio a través del cual se muestra la generosidad y excelencia de las personas superiores como, de hecho, se muestra a través de otras cualidades que no son necesariamente económicas. Todos los signos externos no son sino dones otorgados por los dioses para distinguir a los

hombres más dotados y más cercanos a ellos. Incluso lo económico es algo secundario frente a otras cualidades o signos externos, es decir, es mejor visto o se le atribuye más favor de los dioses a un individuo que es fuerte o hábil o que posea otras cualidades consideradas importantes. "De ahí afirma M. Sahlins- que lo económico no sea necesariamente la base predominante de la autoridad en las sociedades más simples ya que en comparación con el estatus nacional o con los atributos y habilidades personales que van desde la mística hasta la oratoria, puede resultar políticamente despreciable" (33).

Sin embargo, no queremos incurrir en una visión excesivamente idealizada o romántica del hombre primitivo, al estilo del "buen salvaje" roussoniano. Quiero decir que, independientemente de esta concepción -casi diríamos alienación- religiosa de la economía y de las relaciones comerciales, no está en contradicción con ello la existencia del espíritu individualista y, por eso mismo, egoísta, del ser humano, bien sea dirigido en provecho propio como de su propio clan. En este sentido es importante resaltar la importancia de la imitación para el desarrollo del comercio a través de la historia. Efectivamente, la sociología comprueba que los seres humanos copian, tomando como suyos, actos de otros, siempre y cuando les reporten un beneficio personal. De ahí que las acciones más "productivas" -es decir, ejemplares- serán imitadas por los demás para ver garantizado un resultado semejante. "El deseo de gozar -dice Giddings- lo que otro goza, y la tendencia imitativa a obrar como otros obran, son lo bastante fuertes en el individuo social como para impulsarla a perseguir su material interés con la misma diligencia con que

los demás persiguen el suyo. Esta combinación de deseo y diligencia es la base de lo que los economistas llaman un impulso de la vida (standard of living). Es el fundamento de la riqueza y de todo progreso individual" (34).

Ahora bien, ese individualismo o egoísmo latente en todo ser humano, tiene unos límites en los tiempos primitivos que están, precisamente, en su misma mentalidad mágica. En definitiva, ¿hay alguna razón que impida suponer que "el material interés" del hombre primitivo que le mueve a imitar los actos más productivos no eran precisamente sino el poder ofrecer mejores sacrificios a sus dioses?. Es de suponer que llegó un momento en que se equilibró la necesidad de prestigio con el interés personal, dando lugar a las diversas modalidades de intercambio de bienes. Pensamos que el comercio en cuanto reciprocidad, defendido por Malinowski a través de sus observaciones sobre el Kula de los trobriandeses, o el Pochtla de Boas, pueden ser interpretados igualmente según estas ideas.

Finalmente cabría hacer algunas reflexiones sobre el capital, la materia prima y el trabajo entre los hombres primitivos.

Respecto al capital, algunos antropólogos lo reducen a las propiedades de uso más personal, armas, aperos de labranza, barcas, redes de pesca, reses etc. Esto puede ser cierto para épocas tardías (la misma palabra "capital" parece hacer referencia a las "cabezas" de ganado que se poseen) pues primitivamente hemos visto que las propiedades susceptibles de ser consideradas como capital eran pensadas como una prolongación de la persona-

lidad. Por eso mismo el primer capital es inalienable e intransmisible a personas que no pertenezcan al propio grupo. La materia prima -los bienes que ofrece la naturaleza- lo hemos visto ya anteriormente, no es considerada como algo impersonal sino como un complejo sistema de voluntades; talar un árbol, cavar la tierra, cruzar un río etc. son actividades que entrañan invadir la esfera personal de un dema, deva o genio que habita o protege ese lugar, por lo que previamente hay que realizar un rito conciliatorio que aplaque o restituya el equilibrio alterado. Evidentemente los ritos varían de acuerdo a la ruptura producida en la naturaleza y a la finalidad que se persigue. Así, es muy frecuente entre los hombres primitivos, que el artesano sea considerado una suerte de mago ya que gran parte de su trabajo le obliga a "alterar" o "transformar" la naturaleza, y ello requiere de ritos y ceremonias específicas que muy pocos conocen. "Es característico -dice Mair- de muchas formas de producción en las sociedades de pequeña escala que el artesano sea en cierto sentido un mago o, si no lo es, que su actividad se halle sujeta a reglas y precauciones a las que cabría denominar mágicas... En las islas Trobriand la construcción de una canoa marina se interrumpe a intervalos para recitar palabras mágicas que la hagan rápida" (35). La sacralización o ritualización del trabajo, por otra parte, no es, para la mentalidad arcaica, sino, como acertadamente opinan la mayor parte de los antropólogos, una forma de conferir un sentido trascendente a todas las experiencias vitales incluido el trabajo, además de procurar una restauración o compensación en la parte de la naturaleza que se ha dañado. En este sentido puede decirse que el hombre primitivo comenzaba toda actividad pidiendo disculpas al genio que lo habitaba la par

te de la naturaleza que se iba a alterar, proseguía ejecutando el trabajo invocando la protección de los dioses o seres sobrenaturales y terminaba dando gracias por el feliz resultado de la obra.

Un ejemplo concreto de actividad laboral considerada mágica es la del herrero, especialmente en sus inicios históricos. Era ello debido al misterio que rodeaba a estos personajes que se desplazaban en busca de las minas, trabajando o "viviendo" en su interior, o sea, dentro de la "madre tierra" para sacar de sus entrañas el peculiar metal. Inicialmente la materia prima lo constituía los meteoritos, piedras que, al caer del cielo, están cargadas de una aureola de sacralidad celeste; son "dientes del rayo", "piedras del rayo", "hachas de dios" etc. M. Eliade ha estudiado este fenómeno (36) observable todavía en varios pueblos de la geografía europea. Además, la mina no es descubierta por el hombre, sino señalada por los dioses. Abrir la mina requiere complicadas ceremonias de reconciliación con el deva o genio protector del lugar. El herrero; en cuanto que acelera el proceso de evolución de los metales al fundirlos, está madurando los productos que guarda la Madre Tierra; ello requiere también un ritual de purificación y expiación que pervive en nuestra edad media con la alquimia y actualmente en algunos pueblos primitivos.

EL DINERO.

Si los primeros intercambios tenían por objeto conseguir mejores ofrendas para los dioses, todo objeto trocado era sagrado. Esto explica que los primeros Bancos fueron Templos, y los sacerdotes los primeros en acuñar monedas. La misma palabra "mo-

neda" proviene de la casa de moneda que había en el Templo a Juno Moneta (Juno la amonestadora) en Roma. Hemos de suponer que en la prehistoria pudieron utilizarse otros objetos a los que se atribuía carga mágica y que servirían como "monedas"; de hecho, en varios lugares, especialmente en Africa las conchas son consideradas "condensadores de maná" y utilizados como moneda (37). Efectivamente, la "moneda" primitiva, si es que puede llamarsele así, cumplía una función amplísima confiriendo a su portador toda clase de prestaciones materiales (alimentos, servicios personales etc.) y espirituales (sacrificios, protección mágica, etc). Precisamente las primeras "monedas" fueron objetos considerados sagrados por las cualidades o poderes que conferían a su portador; así las piedras preciosas, cuarzo, plumas, conchas, dientes de animales, e incluso objetos personales (las Churingas o talismanes personales). Quien aceptaba un talismán ajeno en contraprestación, lo hacía convencido de que éste había demostrado dar suerte a su anterior poseedor. A este propósito M. Mauss comenta que el talismán "ha jugado desde muy pronto, sin duda desde las sociedades más primitivas, ese papel de objetos igualmente codiciados por todos y cuya posesión confería a su detentador un poder que fácilmente se transformaba en un poder de compra" (38).

Todo esto nos confirma la dificultad del hombre moderno de concebir y darse cuenta de lo diferente que era para el hombre antiguo el valor del dinero o de los objetos. No estamos ante una concepción materialista de la vida; tampoco estamos, como el materialismo dialéctico pretende, ante un monopolio teocrático de las riquezas y bienes de producción. Estamos nada más (y

nada menos) que ante una visión mágica de la vida en todos sus aspectos. La economía, como parte de la vida, es una reactualización más del mito cosmogónico (o de un mito heróico) y, como tal, una forma de participar con la divinidad en la cosmización del universo. Mediante las ofrendas a los dioses o mediante la sacralización de la economía, se colabora en la labor o misión ordenadora (redistributiva) de Dios. Cuando el hombre primitivo efectúa un sacrificio en honor a los dioses, es consciente de que su acto tiene una repercusión cósmica, pues mediante su incondicional apoyo está colaborando, y de algún modo participando en la labor cosmificadora de los dioses. Así pues, insistimos, la economía (y las normas mercantiles primitivas) son una de tantas hierofanías o reactualizaciones de la labor civilizadora de Dios y sus aliados (dioses menores, héroes, antepasados míticos y demás seres sobrenaturales). Esta es la única explicación que veo a la tradición de estampar en las monedas la imagen de los dioses, después los reyes divinos y, finalmente, los caudillos o líderes políticos; el primitivo destino de la moneda fue el de ser ofrecida a los dioses a sus representantes.

A través de esta solidaridad con el drama cósmico representado por la lucha del caos contra el cósmos, el hombre se siente proyectado hacia el mundo sagrado (es decir, lo real) y protagonista de las renovaciones de la vida en todos sus aspectos. Mediante las ofrendas y la fe en los dioses, estos adquieren más fuerza y poder. Con el apoyo de los hombres, los dioses emprenden su labor cosmificadora con más facilidad. La propia vida del hombre primitivo adquiere, por así decirlo, una tras-

cendencia que es insospechada para el hombre actual que sólo vé en el valor físico y la riqueza material aquello que puede darle cierta inmortalidad. En el fondo este sentido material no es más que una degradación o visión invertida del sentido trascendente o moral del hombre primitivo, que vé en las cosas un medio para acceder a lo sagrado (paraíso celeste) y no, como ahora, un medio para dominar lo profano y material (paraíso terrestre).

A partir de esta interpretación mágica del comercio, de la economía y de las normas que lo regulan, pueden estudiarse caso por caso las diferentes figuras jurídicas como el crédito (una parte entrega un bien para ofrendar, a cambio de la promesa de la otra parte de entregarlo más tarde), la fianza (un tercero se ofrece a entregar un bien equivalente o semejante si una de las partes no cumple lo pactado; así Poseidón afianza a He-faistos: "si él no te paga su deuda, y se escapa, yo te pagaré por él" (39).

ETICA RELIGIOSA VERSUS ETICA MERCANTIL.

Ortega, en una de sus obras (40), hace una comparación entre la ética del guerrero y la ética del industrial o comerciante, demostrando la inferioridad de la segunda, al contrario de lo que defendía Spencer. Subyace en dicha exposición una crítica contra esa interpretación utilitaria y materialista de la vida que ha llegado a sustituir y degradar los principios que sustentaba la visión antigua del mundo. Aunque el ejemplo de Ortega parece referirse más bien a épocas recientes de nuestra His-

toria, el contexto en el que lo incluye apoya la idea de que, en el fondo, se enfrenta dos concepciones globales universalmente comunes a todo tiempo y lugar. Lo que Ortega denomina ética industrial o comerciante es la que caracteriza al hombre moderno, mientras que la ética del guerrero es más propia de ese mundo antiguo que estamos describiendo ahora.

Lo que mueve a la ética industrial es el principio de utilidad material en el sentido de que se busca aquello que proporcione comodidades y ventajas biológicas. La utilidad primitiva, por el contrario, tiene un sentido espiritual en cuanto que las cosas tienen valor en tanto que puedan ser ofrecidas a los dioses. En última instancia, mientras la ética comerciante aspira al lucro personal, la ética primitiva busca la gloria alcanzada al servicio en una causa noble que consiste en la participación con Dios, es decir, el entusiasmo (en-theos: "Dios en nosotros"). La ética industrial establece sus relaciones mediante la forma del contrato, a ser posible escrito, debido a una desconfianza mutua. Contrariamente, las relaciones y compromisos que caracterizan a la ética primitiva (o guerrera como la llama Ortega) se formalizan por la palabra empeñada, es decir, son pactos de honor o de manus datio. Se piensa que no hace falta dejar testimonio escrito de un compromiso que Dios mismo vé; no olvidemos que los primeros contratos son ceremonias religiosas en las que las partes se obligan verbalmente poniendo como testigo a Dios. Finalmente, la táctica y modo de obrar típico del comerciante y, en general de la ética moderna, es la de evitar riesgos, mientras que la ética caballeresca se caracteriza por lo opuesto; desde un punto de vista, su afán es arrostrar peli-

eros, vencer dificultades arriesgando, incluso, la propia vida (pues ésta, a fin de cuentas, al ser de Dios, ha de estar puesta a su servicio). Desde otro punto de vista, la ética persigue agradar a Dios, solidarizándose con sus victorias sobre las infinitas modalidades del caos.

NOTAS AL CAPITULO DERECHO DE PROPIEDAD.

- (1).- Jean Carbonnier, "Sociología Jurídica". Madrid 1982.p.27.
- (2).- L. Levy-Bruhl: "El Alma Primitiva", Barcelona, 1974.p.95.
- (3).- Marcel Mauss. "Instituciones y Culto", en Obras II, Barcelona,1971. p. 114.
- (4).- En este sentido de pronuncia la más moderna doctrina aristotélico-tomista engrimada por Rodríguez Paniagua ("¿Es la propiedad privada un derecho natural?", Madrid,1962) cuando afirma que a lo mucho puede ser derecho natural la propiedad detentada por una colectividad, pero no por una persona individual. En cualquier caso, yo mismo prefiero omitir el término derecho natural por el más científico - de instinto natural de posesión, sobre el que muchos etólogos construyen despues las concepciones ideológicas correspondientes
- (5).- José Ortega y Gasset, "El Hombre y la Gente",Madrid,1931, p. 131. Atestigua esta idea arcaica L. Levy-Bruhl, "El Alma Primitiva", Barcelona 1975. p. 95.
- (6).- Rudolph von Ihering. "La lucha por el Derecho", Madrid, - 1976, p. 18.
- (7).- Op. cit. p. 19
- (8).- Marvin Harris, "Introducción a la Antropología General", Madrid 1983, p. 307.
- (9).- Op. cit. p. 239.
- (10).- E. Evans - Pritchard, "La Religión Nuer", Madrid, 1982, p. 326.
- (11).- Op. cit. p. 327.

- (12).- Ernst Becker, "La Lucha contra el mal". México, 1977.
p. 57.
- (13).- Op. cit. p. 57.
- (14).- Op. cit. p. 62.
- (15).- Op. cit. p. 58.
- (16).- Emile Benveniste, "Vocabulario de Instituciones Indoeuropeas", Madrid, 1983, p. 107.
- (17).- L. Levy-Bruhl, "La Mentalidad Primitiva", Buenos Aires 1972, p. 269.
- (18).- Op. cit., p. 347 y ss.
- (19).- L. Mair. "El Gobierno Primitivo", Buenos Aires, 1970,
p. 104-5. Sobre la función política del excedente de producción, además de la op. cit. de E. Becker, puede verse M. Gluxmann, "Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal", Madrid, 1978, p. 97 y ss.
- (20).- Marshal Sahlins, "Economía de la Edad de Piedra", Toledo 1977, p. 108.
- (21).- Op. cit. sup. p. 159. B. Malinowski, " Crimen y costumbre en la sociedad salvaje", Barcelona, 1978.
- (22).- Op. cit. p. 208.
- (23).- John Gilissen, "Introduction historique au Droit" Bruxelles, 1979. pg. 46.
- (24).- O.R. Gurney, "The Hittites", Pelican Books, 1964, p.102
- (25).- Marcel Mauss, "Instituciones y Culto" en Obras II, Barcelona 1971. p. 113.
- (26).- A. Alvarez Villar, "Psicología de los pueblos primitivos", Madrid 1969. p. 108.
- (27).- Gordon Childe y otros, "Hombre, Cultura y Sociedad", Mé-

xico, 1975. p. 123.

(28).- Marvin Harris, "Introducción a la Antropología General", Madrid, 1983, p. 210.

(29).- Marshall Sahlins, "Economía de la Edad de Piedra", Toledo 1977, p. 332. Hoebel. "El Hombre en el mundo antiguo". Barcelona 1961, p. 461 y ss.

A este propósito recordaremos aquí la idea tradicional de la antropología, mencionada últimamente por Louis Gernet en "Droit et Institutions en Grece antique", (París, 1982) p. 44-45, de que la idea de participación ha ido siempre asociada al origen y desarrollo del derecho, como puede verse, por ejemplo, en el acto mágico de darse la mano. Al juntar las manos se sella un pacto porque se produce un intercambio o contagio de "energía" personal, lo mismo que cuando se entrega un objeto, en él va cierta carga psíquica de su poseedor. Se comprende ahora que los primeros actos comerciales fueran realizados con un apretón de manos o mediante otro gesto físico que supusiera un contacto (intercambio) físico personal, dado que intercambiar bienes entrañaba también participar de la propia personalidad.

(30).- Op. cit. p. 325.

(31).- Citado en op. cit. p. 325. La conocida teoría de Spencer de que el comercio se origina como forma aplacatoria de la guerra, por la que la tribu que se considera más débil ofrece por propia iniciativa y para no entrar en hostilidades, un tributo (que será un comercio-tributo o, para la tribu más fuerte un comercio-botín) es discutible ya que, aunque esto pudo suceder históricamente en

épocas primitivas, supondría que la existencia de la guerra y de las tribus fuertes es muy anterior al mismo comercio, cuando lo más factible es que las primeras tribus se relacionaran entre sí pacíficamente. Además es imposible que existieran una tribu más fuerte que otra en los albores de la humanidad hasta el extremo de imponerse sobre las demás de manera total y definitiva y que, además, ello ocurriera antes de la aparición del comercio. Lo lógico es la existencia de varias tribus equiparadas en fuerza y sin que ninguna consiga sobresalir especialmente y de forma duradera sobre otras. Ahora bien, de mantenerse esta interpretación bélica de la economía, cabría plantearse entonces ¿cual es la causa de los conflictos en la más remota antigüedad? ¿Por qué razón alzaría su hacha el hombre primitivo contra un semejante o no ser porque viera en él una amenaza al orden de su mundo -tribu- y, consecuentemente fuera asimilado a una peligrosa modalidad de las fuerzas caóticas?. De ser así estaríamos ultrerrimamente ante una concepción mágica de la economía.

(32).- Op. cit. p. 234

(33).- Op. cit. p. 157

(34).- F. Giddings, "Principios de Sociología", Madrid, s/d. p. 165.

(35).- L. Mair. "Introducción a la Antropología social", Madrid 1982. p. 165.

(36).- M. Eliade, "Herreros y Alquimistas", Madrid, 1974.

(37).- Lucy Mair. "Introducción a la Antropología social", Par-

celona, 1982, p. 181.

(38).- M. Mauss, op. cit. p. 91.

(39).- Odisea: 8: 266-366

(40).- José Ortega y Gasset, "España Invertebrada", Madrid, -
1975, p. 45.

CAPITULO IX

=====

LA CONCEPCION PRIMITIVA DEL ESPACIO Y LA

TERRITORIALIDAD DE LAS LEYES

" Si todo territorio habitado es un cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses... un espacio sagrado es eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses" (M. Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano", Barcelona, 1981, p.32).

CAPITULO IX

Cabe decir primeramente que si no el instinto territorial, si al menos el sentido de la orientación y dirección espacial es una de las características de todos los animales, incluso los recién nacidos. Un polluelo que acaba de romper el cascarón marcha hacia adelante; las abejas, hormigas, aves migratorias, etc., poseen unos criterios de orientación para toda la especie. Ello obedece a un instinto, pues como dice Cassirer, "no podemos suponer que cuando los animales ejecutan esas complicadas reacciones estén guiados por ningún proceso ideacional. Por el contrario, parecen obedecer a impulsos corporales" (I). Es evidente, además, que hay diferentes tipos de experiencia espacial (o temporal); o dicho de otro modo, el espacio se presenta ante nosotros estructurado con diversos

niveles según el modo en que nosotros lo consideramos (2).

De entrada el hombre, al erguirse y tomar conciencia de la experiencia espacial, es decir, al comenzar a representarse mentalmente el espacio, implícitamente se considera como centro de esa representación mental; hay también un abajo y un arriba, un delante y un detrás , así como una derecha y una izquierda. Esta orientatio desconocida por los prehomínidos explica, según Eliade, "la importancia de las divisiones y particiones ejemplares de los territorios, las aglomeraciones y las viviendas, así como su simbolismo cósmico" (3).

Esta es posiblemente la causa de que "nada puede comenzar a hacerse sin orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo" (4). Por tanto, el hecho de señalar o descubrir el centro de un lugar, equivale implícitamente a estructurar, dividir, señalar zonas, puntos cardinales, niveles; en suma; ordenar el espacio. Ni que decir tiene que ese centro no va a estar señalado más que en virtud de una circunstancia mágica, una ceremonia o ritual de consagración ya que, el punto elegido como futuro "centro", lo será precisamente porque participará de otro "centro" superior celeste. Es decir, que un centro terrestre se concierte en tal cuando es puesto en con-

tacto, mediante una ceremonia, con el Centro del Mundo, con aquel lugar en donde Dios "ordenó" o fijó por vez primera los puntos cardinales al cosmificar el caos. De alguna manera toda ceremonia fundacional de un templo, casa, ciudad, etc., trata de conectar su centro con ese centro cósmico para participar de la energía más posible: la de Dios.

No está en contradicción, el que, dentro de un mismo espacio, existan varios "centros" (el de la ciudad fundada según el ritual adecuado, o el del centro del templo que es el ara o altar, o el de la choza, que suele ser el poste central) ya que una cosa es el concepto del espacio geométrico y homogéneo y otra la experiencia del espacio sagrado.

Donde alguien esté conectándose con el centro originario (el centro del cosmos) mediante una ceremonia fundacional para gestar algo (una construcción, una institución, una ley) allí se encuentra un centro o lugar sagrado. "No te acerques aquí -dice Yahvé a Moisés- quítate el calzado de tus pies, pues el lugar donde te encuentras es una Tierra Santa" (5).

LA TERRITORIALIDAD COMO INSTINTO

Que la territorialidad sea un instinto del ser humano ha sido y es objeto de discusión ideológica pues, de alguna manera, podía justificarse con ello el Derecho de propiedad como inherente a la naturaleza humana.

"Sin embargo -dice R. Ardrey- la reacción marxista fue ~~compulsiva~~. Si la propiedad privada fue una invención humana que dio origen a la lucha de clases; si el Estado fue creado para proteger a los poseedores contra los desposeídos y si la abolición de la propiedad privada como Lenin creía, llevaría a la desaparición del Estado (suceso que hasta ahora no figura en los testimonios, históricos), entonces la antigüedad de la dominación territorial presentaba un problema. O bien estaban equivocadas las lagartijas, los castores canadienses, los perros de las praderas, los picones, los monos rugidores, los ñús, los intolerables camaleones hembras, diversas especies de curruacas y gaviotas, o bien estaba equivocado Carlos Marx" (6).

Con mucha razón se ha dicho que la pretendida sexual de los machos en celo no es más que una de las manifestacio-

nes del instinto de "defensa del territorio". Instinto del que no está excluido el hombre. No es cierto que las sociedades más simples no tengan límites territoriales y que se desconozca la noción de "violación del territorio" o incluso, que tales límites aparezcan con los pueblos agricultores y pastoriles en los que supuestamente, al existir apropiación del suelo hay también conciencia de la propiedad sobre él. Y no es cierto porque en sociedades de cazadores hay, por de pronto, zonas de caza perfectamente delimitadas, y aun cuando éstas no fueran constantes, sí existe el sentimiento de espacio cerrado y la idea del "centro" como experiencia territorial. Hallazgos arqueológicos prueban que las tribus paleolíticas de "cazadores de reno" del norte de Alemania celebraban ceremonias sacrificiales que suponen creencias mágicas muy concretas sobre el espacio y el tiempo sagrados. Efectivamente los cazadores de renos del norte de Europa (hace más de 20.000 años), pueblos nómadas que seguían las manadas de renos recorriendo cientos de kilómetros, tenían lugares sagrados fijos. En antiguas cuencas fluviales se han encontrado restos de renos petrificados según un ritual consistente en arrojar al río renos hembras con pedruscos en el interior de su vientre, como ofrendas sacrificiales. Todos los renos tenían la cornamenta que corresponde al mes de mayo-junio, es decir, la época

del inicio de la caza.

Alonso del Real define el concepto de territorialidad como uno de los más valiosos hallazgos de las últimas investigaciones y, consecuentemente, "un hecho muy antiguo, tan antiguo como el hombre mismo" (7). Otros autores llegan a matizar más cuando afirman que las tribus primitivas observadas no poseen los cotos de caza en propiedad comunal sino que incluso tales zonas, a su vez, están subdivididas en propiedades familiares (8).

Actualmente se interpretan con pruebas arqueológicas que evidencian alguna forma de territorialidad en la prehistoria las simples acumulaciones de piedras trabajadas y demás instrumentos líticos, restos de animales utilizados por el hombre, concentraciones de restos humanos (en Chukutien se han encontrado mas de 40 cráneos de Sinantropus de una antigüedad mínima de 250.000 años), restos de fogatas, huellas de chozas, etc. (9).

Hay que destacar el papel tan importante desempeñado por la territorialidad del Derecho en la integración de los pueblos para formar sociedades más complejas. Autores como

Mayne o Mair (10) señalan, que uno de los factores que favorecieron la relación e incluso integración de las tribus, fue el acatar la "ley del lugar" en el que habían permanecido durante algún tiempo hasta ser adoptados por otra tribu más fuerte o hasta entablar relaciones de consanguinidad (mediante matrimonios con otros pueblos). La simple existencia de "leyes del lugar" dio oportunidad para que otros pueblos compartiesen algo más que los jóvenes a quienes se enviaban en matrimonio. Aparece aquí lo que se ha dado en llamar "parentesco del lugar". En consecuencia, no habría ningún empacho en afirmar que instituciones atenuantes del personalismo del Derecho (como ser, a modo de ejemplo, la hospitalidad o la clientela) tienen una antigüedad varias veces milenaria.

PRIMEROS CONFLICTOS TERRITORIALES. RELACIONES INTERTRIBALES

Aun cuando las relaciones entre diferentes tribus fuera en un principio escasa, es forzoso que existieran, y, además, de manera pacífica. Durante el paleolítico, afirma Alonso del Real, "no creemos que haya la menor huella de violencia organizada ni de choque colectivo" (11). De hecho se han comprobado comunicaciones tales como transporte de mercancías de hasta un mínimo de 100 kilómetros en épocas que se sitúan por el Mesolítico (12) lo que prueba intensas

relaciones comerciales y pacíficas. Pero, tampoco podemos generalizar esta idea hasta el punto de afirmar que no había enfrentamientos bélicos intertribales. Frente al grado considerable de cooperación entre los mismos miembros de un clan, es lógico suponer fricciones con pueblos próximos máxime si un clan aumentaba de población. Por otra parte el instinto territorial lleva aparejado otros sentimientos como el de solidaridad del grupo y el afianzamiento de su idiosincrasia o personalidad tribal frente a terceros, por eso "piensan que sus propias maneras de hacer las cosas son mejores que las de otros" (I3). Pero de este orgullo tribal no se deduce ese estado de guerra continua de todos contra todos que algunos antropólogos describen en ciertos tratados, que más bien parecen relatos de terror. Así ahora se tienden a interpretar los cráneos del Sinantropus Pekinensis no como restos de una cacería sino como un sacrificio o "culto al cráneo" (I4). La llamada "Línea del odio" por Breuil parece tratarse más bien de sacrificios, penas de muerte individuales o ligamientos del difunto para evitar su regreso al mundo de los vivos, pero no hay señales de lucha. O como dice Bruce, si la hipotética guerra entre nehandertales y cromañones que llevó a la extinción de aquéllos hubiera sido cierta, se habrían producido violaciones y consiguie-

entes mestizajes que los restos arqueológicos no demuestran (I5). No vamos a negar que en muchas pinturas prehistóricas existen escenas de guerra, pero en su mayor parte son combates míticos. Las únicas pinturas que podían representar combates reales datarían del neolítico, época en la que según Carlos Alonso del Real se señala la aparición de verdaderas guerras. En suma, y citando al mencionado autor, "no tenemos, para todo el arqueolítico o paleolítico inferior, ninguna huella de violencia física ejercida por una población humana contra otra. Incluso los parahomínidos y los sobrevivientes de los 'penúltimos' parecen haber vivido relativamente tranquilos" (I6).

Aparte de alguna que otra escaramuza o combate esporádico contra sus vecinos, el hombre prehistórico vivía más preocupado por los "enemigos" que no se ven. El territorio se limita, esto es, se organiza o sacraliza no frente a hombres, ni siquiera frente a animales peligrosos o factores naturales (agua, selva, peste, enfermedad, etc.) sino frente a los espíritus, frente a lo desconocido (pues precisamente son ellos quienes se manifiestan a través de los males mencionados).

Elíade ha señalado también que "lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda" (17). El primero es el "Mundo" (nuestro mundo) y el resto ya no es Mundo sino una zona poblada de larvas, demonios, "extranjeros" y demás elementos asimilados al caos. Un territorio desconocido-prosigue Elíade-o extranjero, sin ocupar (por los nuestros) es asimilado al caos hasta que es ocupado por el hombre quien "lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía" (18). De ahí las reiteradas identificaciones del extranjero o del pueblo vecino a lo caótico, demoníaco y, consecuentemente, a lo "enemigo", de lo cual, no se deduce necesariamente una abierta hostilidad, sino más bien prudente distancia y recelo. Este fenómeno psicológico y geográfico tiene estrecha relación con la aparición del derecho (derecho personalista) en cuanto que solo es aplicado a los miembros del grupo excluyendo a los extraños. Exclusión atenuada paulatinamente mediante las ficciones del "parentesco del lugar", las leyes de la hospitalidad etc. De ahí también que una de las sanciones más antiguas y dolorosas para el individuo fuese el extrañamiento en cuanto que ello suponía ser arrojado del mundo (tribu) al caos (na

turalaleza). Estrabón comenta a propósito de las costumbres íberas que "a los parricidas se les apedreaba fuera de los límites de la ciudad"(19). Aquí no solo se evidencia la existencia de un limex o conciencia del territorio, sino que además parece identificarse lo "ordenado", "justo", etc. al territorio ocupado por un pueblo y lo "injusto", "impio" etc. a lo que está fuera de tales límites. Delinquir, o pecar, por tanto, supone un regreso a una modalidad de caos.

Podemos afirmar resueltamente que una de las primeras leyes practicadas por los pueblos más antiguos (y fruto del instinto de territorialidad) es el rito de la consagración del territorio. El lugar que se va a ocupar es un mundo sin límites, desconocido, hostil, salvaje, es decir, una modalidad del caos. La cosmización del espacio caótico se produce mediante el rito fundacional que reactualiza el mito cosmogónico, o sea el que narra la ordenación del caos primordial protagonizada por Dios para crear el Universo. El hombre no puede vivir más que en un espacio ordenado, sometido a leyes, es decir, en una atmósfera impregnada de lo sagrado; y la única manera de cósmizar o legislar el propio espacio o mundo es imitar a los dioses: reactualizar el mito cosmogónico. Es lógico, por tanto, que un territo-

rio sea más fuerte cuanto más se aproximen sus leyes a las universales. El espacio que habitamos estará más cargado de sacralidad o potencia mágica cuanto más refleje el espacio celeste. Consecuentemente, la máxima aspiración del hombre primitivo es que su territorio, su mundo, sea una copia (imago mundi) lo más exacta posible del mejor modelo existente: el cosmos que, además es la Obra Maestra de Dios.

"Hay dos niveles -afirma M.García-Pelayo-: el celeste y el terrestre, los cuales están entre sí en relación isomórfica sirviendo el primero de arquetipo al segundo de modo que a cada punto del espacio celeste, corresponde un punto del espacio terrestre ... la jerarquía de los poderes terrenales es una proyección de los celestiales, y cada acto político es considerado como proyección de un acto acontecido a nivel terrestre. Pero no se trata solo de isomorfía formal, sino también de una consustancialidad o participación ontológica, pues los poderes, la inteligencia, en una palabra, todo lo que de creador halla en la tierra es una irradiación de los supremos poderes cósmicos" (20).

El gobernante es un representante o personificación de Dios, su choza es equiparada a la casa de Dios, y por eso mismo situada en el centro de las demás, la capital del país

o pueblo es considerada también reflejo del centro del mundo. La sacralidad del espacio es tal que ningún hombre puede llevar a cabo su consagración si no es por mandato divino. De entrada, los lugares sagrados no los elige el hombre sino que vienen dados por revelación divina, son descubiertos a través de signos mágicos. A modo de ejemplo, Roma, Delfos, México, etc., fueron emplazados en sus respectivos lugares como consecuencia de una revelación o señal de los dioses (21). Esto da pie a pesar, con cierto fundamento, que una de las más primitivas consideraciones del Derecho de propiedad sobre el terreno, fué precisamente el que éste era ejercido por Dios a través de su representante, el cual, velaba por el mantenimiento del orden e impedía cualquier posibilidad de regreso al caos.

Para la mentalidad primitiva no sólo el territorio sino que todas las cosas pertenecen a los dioses. El hombre es un mero inquilino, usufructuario o administrador. La tierra egipcia pertenece a Dios, y sólo el faraón, su hijo, puede disponer de ella. En el Antiguo Testamento podemos ver recogida esta antigua idea: "La tierra es mía y vosotros sois inmigrantes alojados míos" (22). Posteriormente algunos pueblos más prácticos, como el caos de Roma, atribuyó

la propiedad de la tierra genéricamente al pueblo (23).

En este sentido hay que mencionar que la evolución del derecho de propiedad sobre el territorio, para autores como M. Mauss partió inicialmente de la consideración del suelo como propiedad de los dioses (24) al estar consagrado a ellos. Solo posteriormente asume el clan, por una suerte de delegación el uso de la tierra, hasta que aparece paulatinamente el concepto de propiedad individual. En efecto, "la propiedad individual no ha sido posible antes de que las familias comunitarias, indivisas, más restringidas, hayan logrado reemplazar al clan que había alcanzado unas dimensiones excesivas" (25). Es factible que la posesión del territorio comenzó cuando, una vez alojado un pueblo, se consideró éste vinculado mágicamente, es decir, participe de la superficie que ocupaba y "utilizaba" para, en un momento posterior, separar el terreno de "lo que está arriba", "lo que está abajo" y "la superficie", considerándose usuarios de esta última y, por tanto, con ciertos derechos sobre ella. M. Mauss confirma que la distinción fundamental del derecho romano entre el fundus y la superficies es "la forma primitiva a través de la cual aparece el derecho individual, reservado a la superficie, al uso" (26).

LA DIVISION DEL TERRITORIO

Cualquier estructuración de un territorio se efectúa a partir del centro. Desde el punto de vista de la magia - imitativa esto es lógico ya que también cuando Dios comenzó a ordenar el caos lo hizo desde un punto que ahora es el centro del mundo. Pues bien, cualquier ordenación efectuada desde ese centro es equiparable a la labor cosmizadora de Dios, es decir, que la justicia impartida por el rey desde su trono (el axis mundi) o en las puertas de su casa, es equiparable a una revelación de la ley de Dios.

No deja de ser sintomático que los primeros preceptos jurídicos escritos estructuren sus normas en base al número 12 : doce son los capítulos de las leyes reveladas por Dios a Manú (Manava-Dharma-Shastra), doce son las leyes reveladas a Moisés (10 más los dos Mandamientos que resúmen los anteriores), doce fueron las tablas que recogían la antigua Legislación Romana, a imitación de la Griega: doce son también los capítulos de la obra de Platón "Las Leyes". El isomorfismo ley cosmos se confirma en el hecho de que, para los antiguos, el cosmos está no sólo regido por una ley que se multiplica en doce sino porque además el mismo cosmos al cual rigen esas leyes, parece estar dividido en doce partes (cuyo refle

jo son las doce constelaciones o casas zodiacales). No es vano suponer que la división en doce de los meses del año o las horas del día, obedece a la supervivencia de una antigua idea profundamente arraigada en el inconsciente humano.

Reflejo de las doce divisiones cósmicas son las estructuras operadas en este mundo en base al doce. R.Guenón hizo un interesante estudio sobre la división de los espacios sagrados en base al número 12 (27). A su vez cada parte parece corresponder a uno de los doce pueblos o tribus; efectivamente, las doce tribus griegas -según Platón (28)-se ordenaban por zonas siguiendo la costumbre de sus antepasados: las doce tribus atlantes que habitaron Poseidonis (29). Igualmente sucede con los Celtas (30). Es más lógico suponer que la casi mítica Roma Cuadrata fuera llamada así no por ser cuadrada sino por que estaba dividida en cuartas, hasta el número de doce secciones.

Desde el punto de vista antropológico, N.W.Thomas, refiriéndose a las tribus australianas por él observadas, afirma que es impresionante "ver que cada tribu ocupa exactamente un sitio del campamento común, precisamente de acuerdo con su posición respectiva dentro de su región... puede

darme cuenta de ese modo de que dirección procedía cada tribu" (31). Con esto se pretende no sólo reflejar cierto orden o armonía cósmica, sino también lograr en consecuencia cierta participación mística con el cosmos mediante la solidaridad espacial. De ahí la creencia tan antigua y extendida de que cuando se va a correr algún riesgo dentro del propio territorio, para conjurarlo hay que dirigirse al genio correspondiente recordándole que se es de esa región. Por ejemplo, si voy a cruzar un río caudaloso, he de dirigirme al genio del río diciéndole: "No me toques, soy de la región" (32). Pero si lo cruza algún extranjero tal conjuro no sirve pues, como dice Levy-Bruhl, "la presencia de ese forastero amenaza con debilitar el efecto de la participación existente entre el indígena y las potencias del río de su región" (33).

De las divisiones o zonas operadas sobre el espacio sagrado, la más importante es la línea fronteriza. Ella se encuentra protegida mágicamente mediante piedras o postes consagrados (ejemplo típico son los kudurrus petreos babilónicos en los que se esculpían dioses irritados blandiendo sus armas y profiriendo maldición contra quienes osen profanarlos). Dado que la tierra pertenece a los dioses, el extranjero que traspasa los (límites sin el respeto debido,

incurre en graves ofensa hacia ellos. Tuvo a veces más efecto disuasorio uno de esos kudurru cargados de maldiciones que muchos de los ordenamientos jurídicos actuales sobre extranjería, aduanas, extradición, etc.

Igualmente los caminos, al ser mágicamente una continuidad de la ciudad, están señalados por mojones o montones de piedra en los que habitan genios protectores. Destruirlos supone ir contra las leyes de la ciudad, es decir, contra la labor cosmizadora del rey o jefe que representa a Dios, lo que es castigado como un intento de regreso al caos.

En definitiva, la experiencia espacial desempeñó desde los primeros momentos un papel importantísimo, unido a las creencias de participación mística y de Imitatio Dei, para el desarrollo, a su vez, de las experiencias jurídicas. Tanto es así que Carl Schmitt llega a afirmar que "en el lenguaje mítico, la tierra es denominada madre del derecho" (34) por tres razones que viene a configurar nuevos matices en el cambio de mentalidad jurídica que se operó con la revolución neolítica mediante el desarrollo de la agricultura y la aparición de los grandes núcleos urbanos:

1º; La fertilidad y a su medida; la cosecha. "Todo campesino conoce la medida interna de esta justicia" (35).

2º; El terreno arado refleja surcos, límites que evidencian el esfuerzo y la marca territorial de quien cultiva; es la primera señal de propiedad de uso.

3º; La tierra comienza a delimitarse por cercos, vallas, muros, mojones y casas firmes que reflejan un orden, asentamientos, es decir, una convivencia humana organizada sociopolíticamente.

No se nos escapa que el límite señala una barrera o frontera frente a intrusos y que, en este sentido, la organización política persigue la protección del endogrupo frente al xogrupo.

La mentalidad agrícola primitiva veía, por supuesto, a la tierra de manera muy distinta a como la sentía el cazador o el recolector; evidentemente, el agricultor valora más la tierra porque depende de sus cosechas. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico no cambió la idea de la inalienabilidad o intransmisibilidad de la tierra. Ni siquiera había pro-

hibición de venderla ya que, como certeramente explica L. -
Mair (36), el primitivo no concibe que sea posible tal venta
no solo porque considere que pertenece en todo caso a los
dioses, al jefe o a la tribu, sino también, porque la tierra,
aun siendo susceptible de posesión o "propiedad" por parte del
hombre, tiene ya una entidad independiente y autoconsistente
que, en cierta manera, ha conferido también algo de personali-
dad a los que la habitan. Vender o desprenderse de la tierra
en que se ha nacido es enajenarse a sí mismo al romper el
vínculo participativo . Igualmente se rompe tal vínculo al
abandonar el lugar, de ahí el temor que existe incluso toda-
vía hoy a morir fuera de la patria chica pues, de alguna manera
existe la creencia de que el alma no encontrará definitivo re-
poso más que en el lugar de nacimiento. Hasta los pueblos más
nómadas poseen determinados lugares sagrados en los que obliga-
toriamente hay que efectuar una escala durante las periódicas
migraciones.

PERVIVENCIA DE LA SACRALIZACION DEL ESPACIO

Es absurdo pretender que en la actualidad el hombre mo-
derno vive de cara a la realidad habiendo abandonado la época
primitiva de las concepciones míticas. Primero porque esa
realidad no sabemos en qué consiste y segundo porque el hombre

moderno sigue viviendo fundamentalmente de mitos. Como dice M.García-Pelayo, "el mito cosmogónico desempeña la misma función que las ideologías en la sociedad moderna" (37); y finalmente porque, a pesar de la moda y obsesión actual por demitificar o desacralizar las cosas, el hombre conserva su tendencia innata a "consagrar" las cosas. Mitificaciones actuales y frecuentes del espacio con los recuerdos superidealizados del lugar donde transcurrió nuestra infancia, los lugares, calles o ciudades donde tuvimos nuestros primeros amores o la luna de miel... Ortega, bajo el título de "Geometría sentimental", describe un perfecto ejemplo de la mitificación del espacio efectuada por un enamorado respecto de los lugares frecuentados por su amada. Las referencias topográficas de nuestra ciudad pierden vigencia para el enamorado, pues ahora el centro de la ciudad es la casa donde habita su enamorada y la periferia los lugares no frecuentados por ella. Las distancias están en función a la proximidad o lejanía de la amada; si un camino nos lleva a ella, por lejos que sea, nos parece corto. Una ciudad cuya existencia antes nos era indiferente, comienza a parecernos sugestiva para el enamorado por el mero hecho de que su amada esté ahora allí. Aquellas personas sobre las que antes no reparaba, despiertan interés al ser vecinos o naturales de aquellos lugares visitados por la amada (38).

LA SOLIDARIDAD ESPACIO-TIEMPO; LA VIGENCIA TEMPORAL-ANUAL DE LA LEY

En varios idiomas antiguos la palabra "año" se designa con los vocablos "mundo" o "tierra" y ciertas raíces etimológicas de términos espaciales aparecen también en palabras con significado temporal, tal es el caso de tempus y templum. Para la mentalidad primitiva, como dice Eliade, "el cosmos se concibe como una unidad viviente que nace, se desarrolla y extingue el último día del año, para renacer el Año Nuevo... El cosmos es homologable al Tiempo Cósmico" (39). Desde el punto de vista de la crítica actual no hay empacho en afirmar que, efectivamente, espacio y tiempo son dos cualidades o características de la materia tan indisolublemente ligadas que una no se concibe sin la otra. No existiría el espacio sin el tiempo ya que sin tiempo nada puede ser recorrido, y viceversa.

Desde el punto de vista mágico, el fin de año señala el fin del espacio, la muerte y desaparición de la vida organizada, es decir, una modalidad de regreso al caos. Cuando expira el ciclo anual las cosas se sumen en sueño, los fuegos del hogar y de los templos se apagan, la jerarquía social se invierte, las leyes se anulan. A esta muerte simbólica de la vida organizada va a suceder un nuevo ciclo de vida renovada, pues para renacer es necesario morir previamente.

Estamos pues ante otra manifestación primitiva del somorfismo en su aspecto temporal. Todo ciclo biológico humano, los ciclos naturales de las gestaciones, etc., son reflejo de otros ciclos cósmicos. Para la mentalidad primitiva es un hecho la ciclicidad de la naturaleza (hay día y noche, primavera e invierno...); el hombre, al ser una parte de ésta está igualmente sometido a estos ciclos y obligado o comprometido a participar en ese juego de dualidades por solidaridad con la misma.

Esto supone que el hombre primitivo es consciente de que las leyes necesitan ser renovadas del desgaste ocasionado durante su vigencia anual. Las leyes desaparecen al término del ciclo anual. ¿Significa esto que las leyes antiguas tienen una vigencia anual?. Para la mentalidad primitiva efectivamente así es, porque después de las ceremonias de apertura o inauguración del Año Nuevo, las leyes no son mágicamente las mismas que semanas antes, aunque formalmente determinen lo mismo. La diferencia es que la nueva ley es una ley renovada, es decir, más cerca del momento fuerte de los orígenes, más próxima a la revelación divina y, por tanto, es una ley impregnada de sacralidad, de potencia mágica. Mediante el ritual cosmogónico efectuado durante las fiestas del Año Nuevo, se confiere a las

yes una nueva vida. Al derogarlas se las retrotrae al caos tiempo mítico de los orígenes, cuando fueron creadas las primeras leyes, las más justas, fuertes y sagradas para dar vida nuevamente con el nuevo periodo cósmico representado por el Año Nuevo.

Actualmente una ley tiene la misma vigencia legal teórica desde que se sanciona hasta que se deroga, aunque esté oficialmente desfasada. Sin embargo, la jurisprudencia suaviza y adapta en la medida de sus posibilidades aquellas leyes que no reflejan la realidad social. Es decir, que hoy también somos conscientes del desgaste de la ley y de la necesidad de renovación. De alguna manera toda reforma legislativa equivale a la primitiva renovación periódica de las leyes, y por lo tanto, puede considerarse a tal reforma como una versión moderna de la antigua necesidad de reactualizar las leyes de una forma contundente y eficaz, es decir, mágica.

En definitiva, al afirmar el instinto territorial en el hombre, damos por supuesta también la existencia de una concepción sacralizada del espacio, organizada en torno a un punto central que, al serlo, se tiene por cualitativamente superior. Ahí que pueda definirse la tendencia natural del hombre a

ordenar un territorio como uno de los más elementales sentimientos que componen el Derecho Natural más rudimentario, sobre el que posteriormente se apoyan los conceptos de "personalismo del Derecho", "territorialidad de las leyes", "hospitalidad", etc.

- (1) Ernst Cassirer, "Antropología Filosófica", México, 1977, p.72.
- (2) op. cit. p.71.
- (3) Mircea Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Madrid, 1978, vol.I, p.19.
- (4) Mircea Eliade, "Los Sagrados y lo Profano", Barcelona, 1981, p.26.
- (5) Exodo III, 5.
- (6) Robert Ardrey, "La evolución del hombre; la hipótesis del cazador", Madrid, 1983, p.126: Hoebel, "El Hombre en el mundo antiguo", Barcelona, 1961, p.474.
- (7) Carlos Alonso del Real, "Nueva Sociología de la Prehistoria", Madrid, 1977, p.343.
- (8) Robert Lowie, "La Sociedad Primitiva", Buenos Aires, 1972, p. 150.
- (9) Carlos Alonso del Real, op. cit. sup. p.94 y ss.
- (10) Lucy Mair, "El Gobierno Primitivo", Buenos Aires, 1970, p.18, que cita párrafos de H. Maine, "Ancient Law", Londres, Everyman edition, 1959, p.76.

- II)) Op. cit. p.181 y 326.
- I2)) Op. cit. sup. p. 97.
- (I3)) Robert Redfield, "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, 1978, p.22.
- (I4)) Carlos Alonso del Real , op. cit. sup. p.325.
- (I5)) Op. cit. p.326.
- (I6)) Op. cit. sup. p.325.
- I7)) Mircea Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano"; p.32.
- (I8)) Op. cit. p.33.
- I9)) Estrabón, III, 3, 7.
- 20)) Manuel García Pelayo, "Los Mitos Políticos", Madrid, 1981, p.17.
- 2I)) Mircea Eliade, op. cit. p.31. En el ejemplo romano, la voluntad de los dioses se muestra por medio de los doce buitres que sobrevuelan a Rómulo. Delfos, en el caso griego, es convertido en ombligo o centro del mundo al haber coincidido allí dos cuervos enviados por Apolo a dar la vuelta al mundo. En México el Aguila sobre el Nopal es la señal que demuestra a los aztecas el lugar de erección de la capital del imperio.

- (22) Levítico, 25,23.
- (23) Gaio 4, 16. Sería muy interesante realizar a partir de este dato, un estudio comparado sobre la consideración, a lo largo de la Historia, del pueblo romano como personificación del cuerpo de Dios.
- (24) Marcel Mauss, "Institución y culto" en Obras II, Barcelona, 1971, p.114.
- (25) Ibid.
- (26) M. Mauss op. cit. p. 115. Parecida idea existe en algunas legislaciones modernas sobre hallazgos de tesoros, en cuanto que estipulan un distinto régimen de titularidad en que esté enterrado el objeto hallado.
- (27) René Guenon, "Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada", Buenos Aires, 1976, p.66.
- (28) Platón. "Las Leyes", libro VIII.
- (29) Platón, "Timeo".
- (30) René Guenon, op. cit. p.67.
- (31) Citado por Lucien Levy-Bruhl, "La mitología Primitiva" Barcelona, 1978, p.49.
- (32) Ibid.

- (33) Ibid.
- (34) Carl Schmitt, "El Nomos de la Tierra en el derecho de gentes europeo", Madrid, 1979, p.15.
- (35) Ibid.
- (36) L. Mair, "Introducción a la Antropología Social", Madrid, 1982, p.157.
- (37) M. Garcia-Pelayo, op. cit. p.17.
- (38) José Ortega y Gasset, "El Espectador", vol. V, Madrid, 1966, p.92.
- (39) Mircea Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano", p.67.

CAPITULO X

=====

ALGUNOS EJEMPLOS DE PRIMITIVISMO EN

TIEMPOS MAS RECIENTES

" Teoricamente podriamos recons-
truir la historia de nuestra humanidad
partiendo de nuestra complexión psíqui-
ca, pues todo lo que existió una vez
está presente en nosotros y uno en no-
sotros" (' C.G. Jung, " Metamorfosis del
Alma y sus símbolos", Barcelona, 1982,
p. 390).

CAPITULO X

DESACRALIZACION DEL DERECHO: CRISIS DE LA MENTALIDAD PRIMITIVA.

Erróneamente podría pensarse que la crisis de la mentalidad primitiva se debió a su concepción absolutamente irreal e imaginaria del mundo. Se ha llegado incluso a afirmar, que el hombre primitivo inventó ese mundo de creencias fantásticas para escapar a la irrealdad amenazante y desconocida, es decir, que de alguna manera, la mentalidad primitiva parecería tener origen en la negativa del hombre antiguo a asumir su responsabilidad en la lucha contra las inseguridades de la vida diaria. Magia, religión, ritos, etc, serían escapismos psicológicos con los que nuestros antepasados pretendían lograr cierta tranquilidad emocional y control del medio (1). Esto, evidentemente no es así, pues contrariamente a lo que se cree, el hombre primitivo "asume valerosamente -dice Eliade- responsabilidades enormes

por ejemplo, la de colaborar a la creación del cosmos, la de crear su propio mundo, la de asegurar la vida de las plantas y de los animales, etc.... se trata de una responsabilidad en el plano cósmico, a diferencia de las responsabilidades de orden moral, social e histórico, las únicas que conocen las civilizaciones modernas" (2).

El hombre primitivo se siente comprometido a colaborar con la naturaleza porque realmente él se siente una parte integrante de ella. Las victorias que el hombre primitivo tiene sobre las modalidades del caos son victorias de Dios, así como las victorias de Dios, de alguna manera, son sentidas y festejadas como victorias de los hombres. Esta solidaridad cósmica se refleja en todos los niveles de la existencia, incluso el jurídico; observar las leyes reveladas por Dios es colaborar con la naturaleza y la voluntad cosmificadora de los dioses. Toda conducta ejemplar, uso, costumbre o ley, es considerada una reactualización de la ley o destino primordial, es decir, de la conducta ejemplar de Dios al cosmificar el caos. El hombre que vive de acuerdo a las leyes y hace de su vida una ceremonia religiosa, colabora y participa en el afianzamiento y victoria del cosmos sobre todas las modalidades caóticas. En suma, que el primitivo no rehuye sus compromisos, viéndolos incluso con una trascendencia cósmica.

También, de forma inadecuada, se ha atribuido a la ley antigua un carácter estático, consecuencia de la resignación del hombre primitivo. De entrada, parecería una contradicción conceder al pensamiento primitivo la posibilidad de progresar. Sin embargo, aunque se mencionó más extensamente en otro

lugar, las leyes primitivas y demás instituciones, son renovadas anualmente mediante una ceremonia de purificación. Ahora bien, no se nos escapa que esta renovación es mágica, no formal. Es decir, no son leyes rigurosamente nuevas sino que son las mismas con una potencia sagrada renovada. ¿Significa esto que la mentalidad antigua rechaza la innovación y progreso de las leyes?. No; por supuesto que es posible la aparición de nuevas leyes al igual que también se asimilan conductas ejemplares nuevas, pero como en todo, otorgándoles un sentido mágico, de modo que esas leyes son concebidas como nuevas modalidades o reactualizaciones de Dios para asegurar su creación e impedir el regreso al caos. Así dice Eliade: "El hombre religioso, incluso el más "primitivo", no rechaza por principio, el "progreso"; lo acepta, pero confiriéndole un origen y dimensión divina... (el cambio) lo asumieron las diversas sociedades primitivas, en el transcurso de su larga historia, como nuevas revelaciones divinas" (3). En definitiva, lo que aparentemente es una nueva ley, no es sino otra revelación de Dios, y todas ellas son renovadas cíclicamente, junto con toda la comunidad, mediante una fiesta de purificación (en las antiguas monarquías del Mediterráneo éstas son las fiestas del Año Nuevo).

Pero volviendo al tema que nos ocupa, las críticas vertidas sobre el nombre primitivo y su concepción del mundo independientemente de su mayor o menor validez, adolecen todas ellas de un hecho importante; se pretende comparar algo tan distinto como es la mentalidad primitiva y la mentalidad moderna, No es riguroso deducir que la mentalidad primitiva sea absurda e ineficaz cuando históricamente se comprueba lo contrario; en su no

mento tuvo una eficacia incuestionable. No puede considerarse mejor o peor la forma con que el hombre antiguo siente su responsabilidad ante el mundo, de cómo la siente el hombre moderno. Son formas distintas e igualmente válidas. No incurramos en el infantil error de menospreciar el mundo antiguo para resaltar el moderno; es un viejo truco que ya no vale. Subjetivamente considerado hay poca diferencia entre los dientes del animal, las plumas de ave, conchas marinas, etc., con que el hombre antiguo se adornaba y mostraba su poder, que entre las armas, uniformes, títulos, con los que los hombres de hoy pretenden mostrar sus méritos. Para el hombre primitivo, los dientes equivalían al poder de morder y destrozar, las plumas conferían el poder de volar, de ser libre, etc. Incluso cuando se utilizaban como moneda, su valor práctico u ornamental de intercambio no era considerado más que en su verdadero valor en cuanto que son receptáculos de fuerza espiritual. Citando ejemplos más dramáticos, un jibaro de hoy vé en las cabezas reducidas de sus enemigos, un potencial energético parejo al que un industrial vé ante una bolsa de petróleo o una mina de carbón (4).

Sin embargo, yendo al fondo de ese asunto que fue el paso de la mentalidad mágica primitiva a la desacralizada de hoy quizás pueda explicarse ello en términos de relaciones hombre-naturaleza. Jacobsen explica esta transformación indetificando el periodo más antiguo "con la concepción del mundo en la que el hombre era parte de la naturaleza y Dios, y obraba conforme a un sentido de participación. Pero, gradualmente, el hombre comienza a apartarse y concibe un dios-naturaleza; luego, en el caso de los hebreos, a un dios-sin-naturaleza, y después, tras

de los filósofos jónicos, a la naturaleza sin dios" (5). En última instancia el problema se reduce a la separación del hombre de todo lo natural, lo que le convierte en un ser "arrojado" al mundo, un ser "extraño" a la naturaleza e insolidario con ella hasta el extremo de que ahora la vé sólo como materia física que apenas tiene otro destino que el de proporcionarle bienestar y comodidad. Pero este cambio de pensamiento mágico-simbólico en el lógico-concreto, la sustitución del lenguaje ideogramático por el analítico-discursivo, del simbólico-intuitivo (pararracional) o del racional (infraintuicional) queda en entredicho cuando observamos que a pesar de la constante intención del hombre moderno por deshacerse de lo que considera "primitivo", o anticuado, en suma, de desacralizar su existencia, todavía hoy vive en su mayor parte de creencias mágicas y simbólicas adaptadas con un camuflaje moderno. Y es que cuando se despoja de sentido místico la vida, sobreviene la degradación y la visión pesimista. En este punto el hombre se aferra, a pesar de su máscara de modernismo, a sus viejos mitos y creencias para no naufragar en el "mar de dudas" en que se encuentra.

EJEMPLOS DE PERVIVENCIAS JURIDICAS

¿Hasta que extremo el sistema de ideas y creencias del Imperio romano y las estructuras sociopolíticas que lo vertebraban habían ocultado el sustrato cultural de los diversos pueblos europeos acogidos a ese proyecto mundialista que fue el sinecismo romano?. ¿En qué medida la mentalidad racional y empírica de Roma condicionó el desarrollo o simplemente la supervivencia del pensamiento europeo más primitivo? ¿Hasta qué punto, en definitiva, se ponen lo logoiide y lo mítico?. En este sentido

es necesario destacar que con el desmembramiento del mundo romano, el advenimiento de la Edad Media supuso el resurgir del primitivismo en todos sus elementos configuradores (estructura secuenciada del cosmos-sociedad, participación mística, imitación de lo ejemplar etc.). Así, dirá Eliade, "todas las clases sociales se atribuyen tradiciones mitológicas propias. La caballería, los oficios, los clérigos, los campesinos adoptan su 'mito de origen' de su condición o vocación y se esfuerzan por imitar un modelo ejemplar" (6). Va a ser su origen prestigioso, lo que volverá a justificar la importancia de las instituciones sociopolíticas y jurídicas. Recordemos los intentos de creación de una Monarquía Universal -al estilo de un Tomás Campanella por ejemplo- entronizado como consecuencia de una victoria "total" y "definitiva" (es decir, de trascendencia cósmica) sobre los poderes del mal, personificados en ese momento, en los enemigos de la cristiandad. Exaltaciones milenaristas y escatológicas que irrumpen también a través de las cruzadas, prolongando históricamente una lucha cósmica contra el caos (identificado al sarraceno) que proclama su final feliz en la liberación de Jerusalén. Ideas que, por otra parte, están igualmente enunciadas en concepciones políticas contemporáneas tan dispares como el marxismo, el nazismo e incluso, hay que reconocerlo, en el mismo sistema ideológico liberal-democrático.

No hace falta recurrir a estudios de investigación histórico-literarios sobre pervivencias en la prosa moderna del antiguo pensamiento mítico-medieval, o de como, por ejemplo, los tradicionales cuentos de Blancanieves, la Bella Durmiente, Pulgarcito etc. son pervivencias de antiguos argumentos que arram-

can de los tiempos de la revolución neolítica y que tienen sus más reconocibles antecedentes en la Innana y Dumauzi sumerio o el Csiris e Isis egipcio, para demostrar hasta que extremo subyacen en nuestras propias instituciones fuertes componentes de primitivismo. (O los más complejos mitos o narraciones épicas de los siete Infantes de Lara o de Fernán González, de cuyos ecos indo-europeos nos ocuparemos más adelante):

Un ejemplo de pervivencia que se mantuvo hasta pasada la Edad Media fue el rito de la adopción consistente en la simulación del nacimiento por parte de la mujer, haciendo pasar al adoptado entre sus vestiduras a la manera de como si le hubiera dado a luz. Remoto antecedente es relatado por Diodoro de Sicilia, según el cual Hera adoptó a Heracles introduciéndole en su lecho y empujándole entre sus vestidos (7). Igual formalismo aparece en Roma.

Estrabón describe la costumbre (covada) de ciertos pueblos del norte de la Península Ibérica consistente en que el hombre acepta la paternidad del recién nacido imitando en el lecho los dolores del parto (8). Tal práctica debió perdurar durante años ya que aparece en varios textos medievales. Menéndez Pidal en su estudio sobre los Infantes de Lara (9) comenta cómo Mudarra, hijo de Gonzalo Gustioz y de la hermana del rey Almanzor, es adoptado por Doña Sancha, esposa de Gonzalo, haciéndole pasar entre su ancho vestido confeccionado para tales ocasiones.

La Crónica Najerense proporciona otro ejemplo de adopción por el rito primitivo de pasar a través del ancho traje de la reina, llevada a cabo por el que sería más tarde rey de Ara-

gón, Ramiro I.

La citada leyenda de los siete Infantes de Lara está argumentada sobre viejos patrones indo-europeos a los que Fernández-Escalante ha dedicado un trabajo (10), o el mismo poema del Cid, cuyos elementos jurídicos fueron ya tratados por Hinojosa (11).

Reconocibles son también en la Península Ibérica pervivencias del sistema de sucesión monárquico matrilineal tan característico de las culturas primitivas como la egipcia (12), para la cual el rey es un extraño a la familia real que se desposa con la reina o princesa tras superar un concurso de méritos (Precisamente para evitar que el patrimonio familiar que acompaña a la heredera pase a ser dirigido por un extraño, surgirán los matrimonios reales entre hermanos -incesto sagrado- con los que el primogénito se aseguraba sus derechos sobre el trono). Por el sistema matrilineal -sistema que parece tener su origen en el desconocimiento de la relación cópula-embarazo y de la consiguiente paternidad- la sucesión efectiva al poder se efectuaba de suegro a yerno; el poder era ejercido por los varones, pero transmitido por la hembra. Dicha práctica está igualmente atestiguada entre los reyes astures, como han señalado A. Barbero, y C. Vigil (13), bajo la forma del incesto de los hermanos de sangre real; así, el de Urraca con Alfonso I. hijos de Fernando I, entre otros (14).

El código de Roda relata el incesto entre Céntulo y Matrona, hijos del primer Conde de Aragón, Aznar Galindez, acaecido en un granero durante la festividad de S. Juan. A pesar de

que esto se interpreta como un intento desesperado por parte de Céntulo de no perder sus derechos a la corona e impedir el acceso al trono de un extraño, hay también que insistir en los rasgos arcaicos de tal suceso; tanto Céntulo como Matrona parecen ser antropomorfizaciones de la vieja pareja primordial de la vegetación Cielo-Tierra que efectúan la hierogamia ritual durante la festividad del Año Nuevo (o equivalente de este, como el solsticio de verano o festividad de San Juan) que garantizará la fertilidad de los campos, la fecundidad del ganado, la paz y prosperidad del pueblo (el incesto se realiza en un granero, para hacer participe al grano de la "potencia" germinadora). Caro Paroja (15) refiere más ejemplos de hierogamias o incestos rituales entre las antiguas monarquías cuyas pervivencias más conocidas están en los cuentos de Blancanieves y la Bella Durmiente (personificaciones de la antigua diosa de la Naturaleza) despertadas por el beso (eufemismo para evitar mencionar la cópula ritual) del príncipe (personificación de la divinidad masculina celeste) cuyos más antiguos antepasados parecen ser las fiestas del Sed egipcio y el Akitu babilónico. Dumézil ha relacionado esta hierogamia con el ritual de la coronación real entre los celtas. Efectivamente parece que el aspirante a rey, debía copular dentro de una gruta (útero de la madre Tierra) con una anciana que se iba rejuveneciendo milagrosamente durante su unión con el príncipe aspirante, lo cual es una prueba evidente más que nos encontramos ante un símbolo de renovación ritual y de que tal esposa o reina no sería sino una representación de la antigua diosa de la vegetación o de la materia prima (16).

La importancia en la Península Ibérica de las fiestas

de exaltación de la naturaleza (fiestas de San Juan) está avalada por la abundancia de Monasterios bajo la advocación de San Juan (que presumiblemente eran antiguos santuarios celtas, posteriormente cristianizados) como los de San Juan de las abadesas, en el valle del Ter, San Juan de la Peña, en Huesca (antiguo santuario prehistórico), San Juan de Oviedo, San Juan de Baños, etc.

De otro lado, la vieja concepción del isomorfismo socio-político según el cual cada provincia del Estado es un reflejo de las diversas zonas en que se estructura el cosmos, siendo el rey que gobierna desde la capital situada en el centro un reflejo de Dios que gobierna como Rey del mundo desde el centro del universo, tiene derivaciones muy importantes incluso en nuestros días. Baste indicar que el viejo sistema de "niveles de poder" o "jerarquía de voluntades" que se reactualizan o derivan unas de otras (tan importante en el mundo primitivo) persiste en las actuales estructuras políticas; las Constituciones, como norma fundamental del Estado de Derecho, inspira y justifica las leyes orgánicas, las cuales, a su vez, dan vida a normas de rango inferior. En este sentido, la pirámide normativa de Kelsen es una figura que, estructuralmente hablando, encuentra sus más remotos antecedentes en la concepción cosmogónica primitiva a cuyo tenor unas realidades míticas superiores justifican y originan otras inmediatamente inferiores.

En otro orden de cosas, todavía no está suficientemente aclarado el reiterado hecho del sistema tripartito con el que los sistemas políticos y especialmente las concepciones religiosas pretenden distribuir las competencias de poderes o funciones ¿Por qué en las grandes religiones la divinidad se aparece en un

aspecto triple?. Ahí están Brahma, Visnu y Siva en India, Samasch, Sin e Istar en Babilonia, Mitra, Ormuz y Arhiman en Persia, Osiris, Isis y Horus en Egipto, Padre, Hijo y Espíritu Santo entre los cristianos. ¿En qué medida tal tripartición ha influido en la moderna concepción política de la separación de poderes legislativo, ejecutivo y judicial?. ¿Puede esto relacionarse con la reiterada costumbre de los políticos y revolucionarios de actuar por una idea expuesta programáticamente en tres principios?. Así los principios de "Libertad, Igualdad y Fraternidad" de la Revolución Francesa o los españoles de "Dios, Patria, Rey" ó "Una, Grande, Libre", ¿Acaso es menester recurrir a los conceptos de "arquetipos psicológicos originarios" o "inconsciente colectivo" acuñados por el psicoanálisis?. Se ha propuesto como otra explicación el que históricamente el ser humano ha podido comprobar, por propia experiencia, que los sistemas ideológicos con una concepción de poder único llevan paulatinamente al absolutismo. Parejamente, una concepción política o religiosa dual provoca tensiones extremas insuperables. Únicamente un sistema trino parece ser capaz de garantizar el equilibrio necesario para la estabilidad sociopolítica o religiosa.

Un hecho sobre el que hasta ahora nadie ha reparado, que yo sepa, es el origen mítico de Castilla, o mejor diríamos la independencia del condado de Castilla, simbolizada en el "precio del caballo", y su relación con cultos indoeuropeos antiquísimos como el adwamedha hindú o el octobeer equus romano, atestiguado también entre los germanos, griegos, masagetas, dálmatas, griegos, etc.(17).

El aswamedha (aswa = caballo, medha = sacrificio) era

un ritual brahmánico que "solo, dice Eliade, estaba autorizado a celebrarlo un rey victorioso, que de ese modo adquiriría la dignidad de 'soberano universal'. Pero la eficacia del sacrificio alcanzaba a todo el reino; en efecto, se suponía que el aswamedha purificada de toda mancha y aseguraba la fecundidad y prosperidad de todo el país.... Su estructura incluye elementos cosmogónicos" (18). La relación de este rito con la leyenda del caballo de Fernán González es evidente: mediante el "precio" o "sacrificio" del caballo se adquiere la independencia de un país. Mediante el sacrificio del caballo se renueva el mundo, es decir, "nuestro mundo". "El corcel -prosigue el citado autor- encarna a Frajapati en trance de sacrificarse a sí mismo" (19). Lo cual confirma el significado iniciático del rito. Sacrificar el caballo es sacrificarse a sí mismo, autoiniciarse, superar la prueba, en suma, acceder a un nivel ontológicamente superior como es la realeza. El Havamal, describiendo las pruebas sufridas por Odin al colgarse del árbol Yggdrasill comenta las palabras de este dios: "herido por la lanza y sacrificado a Odin, yo mismo sacrificado a mí mismo" (20). El significado cosmológico es claro; Yggdrasill significa "caballo de Ygg", siendo Ygg uno de los nombres de Odín, que cuelga del árbol sagrado. Ello es necesario porque con tal sacrificio (autosacrificio) "el dios sufre la muerte ritual y adquiere la sabiduría secreta de tipo iniciático" (21), o lo que es igual, adquiere el derecho a ser rey. En el mito castellano el caballo, en este sentido, es una hipóstasis de Fernán González, quien consigue la independencia del condado castellano mediante el "precio" o "sacrificio" de su corcel. Tal pasa en India, Roma o Castilla según se desprende del siguiente esquema:

INTERPRETACION	INDIA	ROMA	CASTILLA	INTERPRETACION DEL DEJANA DE LA PRIMAVERA
Rivalidad de dos pueblos por la supremacía e independencia.	Devas y Asuras combaten por la supremacía.	Roma y Alba luchan por la supremacía	Castilla rivaliza con León por su independencia	Dualidad enfrentada caos-cosmos invierno-primavera.
Inicialmente es vencido pero vence finalmente	Los Asuras, en la persona de Namuci-Vritra, vencen. pero posteriormente al tercer Aptya mata a Namuci.	Los tres curiacesos albanos matan a dos de los tres horacios romanos. sin embargo el tercer horacio mata a los tres curiacesos.	Fernán González es encarcelado por el rey de León. sin embargo Fernán González acaba por imponerse incluso militarmente al rey de León.	El invierno vence a la primavera. pero la primavera consigue imponerse.
Por fin sobreviene la liberación e independencia del pueblo.	Los Devas gobiernan el mundo	Roma afianza su poder	Castilla se independiza de León.	Expiendor de la vegetación.
Gracias al "sacrificio" de un caballo.	Los devas se aseguran la renovación del cosmos mediante la inmolación de un caballo (<u>asvaredha</u>)	Se asegura la purificación de la sangre vertida mediante el <u>october equus</u>	a cambio del precio de un <u>castello</u>	consecuencia del sacrificio del invierno, simbolizado por un animal

Este esquema viene a apuntar la idea de que la liberación, apogeo, renovación o fundación de un país sobreviene mediante el "sacrificio" de un caballo. Por supuesto que a estas similitudes tratadas desde otros puntos de vista por algunos autores (22) se añaden importantes diferencias, explicables en gran parte teniendo en cuenta los varios siglos que separan el mito indoeuropeo originario del hindú o el castellano.

Pero sin lugar a dudas el esquema mítico-ideológico más fecundo de todos es el mesiánico que García-Pelayo denomina "mito del reino feliz de los tiempos finales" (23). Sobre él se

basamentaban la mayor parte de las doctrinas religiosas además de importantes concepciones políticas tan diferentes como el marxismo, nazismo o la democracia, y que constaría de los siguientes pasos:

1º.- Situación paradisiaca anterior al pecado original del hombre y que configura mitos y creencias como las del "Paraíso Perdido", "Jardín de las Hespérides", "Eldorado", "Edad de Oro", "Jauja", etc. que se prolonga en nuestros días en el ideal de la sociedad tecnocrática de lujo y confort, abundante en placeres (isla Hawai). Es, igualmente, el mito de "la sociedad sin clases" del marxismo o "la patria originaria" étnicamente pura de los arios, situada en la Atlántida de Rosemberg (24). Paraíso que es destruido por la irrupción de las fuerzas del mal.

2º.- Hay un desequilibrio; el mal, la injusticia, la ignorancia etc. aparecen iniciando la lucha contra el bien. Decía C. Smitt que la primera idea política de la Historia de la Humanidad fue la distinción amigo-enemigo. Seguramente en su inicio fue una distinción más religiosa (moral) que política, representándose el mal por lo demoníaco y el bien por lo divino. De ahí las reiteradas identificaciones del enemigo con el demonio o monstruo del mal; los enemigos de Egipto era asimilados en la literatura antigua al dragón Apap, como entre los cristianos los moros son la hueste de Satán-Lucifer. La idea del mal-enemigo no es sólo necesario e irreversible (creada por el inconsciente humano para compensar la idea absoluta del bien-Dios) sino igualmente útil para coexionar al grupo. La radicalización de esta tensión amigo-enemigo origina asimismo, los mitos de "la conspiración universal", del eterno enemigo y las consiguientes purgas, apoca

lipsis, expiaciones o cruzadas redentoras (25). Para el marxismo está claro que la lucha dialéctica -histórica está protagonizada por la lucha de la clase pobre contra la clase rica; plebeyos contra patricios en Roma, siervos de la gleba y nobles feudales en la Edad Media, obreros contra patronos en la actualidad, lucha que alcanza un significado étnico para el nazismo (semitas contra arios).

3º.- Aparece el Mesias redentor para dar la batalla definitiva contra el mal y la ignorancia. La batalla, en las religiones, se resuelve en el mensaje del fundador o reformador místico recogido años después en un libro, el libro de "la verdad" (Vedas, Avesta, Biblia, Coran, etc.). El carácter mesianico del marxismo es palpable en la idea de "vanguardia del proletariado", verdadera clase elegida. Los momentos de desesperación son propicios al milagro del nacimiento del Salvador que restablecerá el orden perdido, dirigiendo a la humanidad hacia la paz, la felicidad y la prosperidad ansiada. ¿No es también este carácter mesianico lo que caracterizó al Führer, nuevo guía de una raza elegida destinada a conducir a la humanidad a un nuevo orden mundial?.

4º.- La figura mesiánica propondrá como meta final el Paraíso o "Reino feliz de los tiempos finales", "La sociedad sin clases" del marxismo, como consecuencia de la definitiva victoria sobre la burguesía, en la que lo individual queda sumergida en lo colectivo en una suerte de mística positivista (26). Para Hitler, el Paraíso o Nirvana sociopolítico lo constituía el III Reich milenario de una Alemania que solo podía superar sus humi-

llaciones exterminando a sus irreconciliables enemigos.

En todos estos esquemas míticos de nostalgia del paraíso subyace la idea de que la justicia (o la ley) revelada inicialmente puede ser recuperada al final de los tiempos. Ese final escatológico es la "hora de la verdad" o, como dice García-Pelayo ; "la verdad es lo que fue en el tiempo originario, lo que se reveló o acaeció in illo tempore; todo lo que de verdadero hay después es repetición o despliegue de lo acaecido o revelado primordialmente y de lo que de ello se separa es apariencia o mentira.... la verdad puede estar al comienzo y al fin, pues como fueron las cosas en el comienzo, así serán al final" (27).

Es este Paraíso prometido y ansiado, como "arquetipo psicológico" (utilizándola terminología jungiana) el que subyace tras varias "nostalgias" del mundo contemporáneo. El Paraíso ansiado, de alguna manera, no es sino la reactualización o pervivencia de ese Paraíso perdido que existió in illo tempore. De manera los movimientos ecológicos, los legendarios hippies, incluso los nudistas, son formas de "nostalgia de los orígenes" movidas por el deseo de reintegrarse al estado edénico anterior a la "caída". Semejante nostalgia de los orígenes se encuentra en todo nacimiento "clasicista" e incluso "revolucionario" ("volver a las fuentes", "vuelta al clasicismo"). ¿No fueron la reforma y la contrarreforma sendos movimientos religiosos preconizadores de un retorno al cristianismo más primitivo?. ¿No se inspiró la revolución francesa en los modelos griegos y romanos? ¿No pretendía el mismo Código napoleónico encontrar su legitimidad indiscutible el seguir el modelo y filiación del Derecho romano? ¿No fue Roma un sueño o ideal sociopolítico durante siglos

en la Europa de nuestra Era? Es evidente que hasta en nuestros días toda innovación o renovación queda legitimada por sí misma si se concibe como imitación o retorno a los comienzos, a lo que Eliade llama "momento prestigioso de los orígenes". Entrando de pasada en asuntos más familiares ¿no existe acaso dentro de los historiadores del derecho varias escuelas que pretenden sobrevalorarse y destacar por encima de otras al atribuirse el privilegio de ser las directas continuadoras y sucesoras de Savigny o Hinojosa, por representar estos un momento prestigioso de los comienzos histórico-jurídicos? ¿No supone tal intento de identificación un deseo de "sacralizarse", de participar de la "gloria" de la escuela iniciada por esos insignes maestros?.

En los sistemas democráticos del mundo occidental también subyace esta creencia mítica. A una época de injusticia social (cacicazgos, tiranías, dictaduras, etc.) en que un grupo humano esclaviza a los demás sin respetar derecho humano alguno, si gue un momento de revolución (violenta o pacífica). El mesías es la democracia que se manifiesta a través de partidos políticos que prometen un paraíso en la tierra bajo el nombre de libertad, justicia social, igualdas, etc. En este sentido la democracia constituye "un final de los tiempos" pues ¿hay alguien que esté dispuesto a admitir que tal sistema no es la panacea de los sistemas políticos? ¿Hay alguien que concibe algún sistema político que pueda sustituir en un futuro a la democracia? La democracia es, efectivamente, el arquetipo político; todo país democrático juzga y valora a los demás según se acerquen o no al sistema democrático, por ser considerado el más justo. Las leyes constitucionales gozan de una sacralidad que las hacen prácticamente infa

libles y eternas, aunque muchas de ellas no dejan de ser verdas exposiciones de deseos, es decir, de autopías. Así, cuando en las Constituciones se habla del Derecho al trabajo, a la propiedad, intimidad, etc. el índice de desempleo, de delincuencia, etc convierte a las Constituciones democráticas en un Paraíso irreal lejano, pero no por eso menos deseado. Igual mitificación sufren las leyes mientras antiguamente las leyes eran justas en la medida en que se aproximaban a las leyes divinas o naturales, es decir, a los usos ejemplares (no importa ahora cómo se sabía que la ley era divina o no, lo cierto es que a lo justo objetivo se le atribuía tal carácter), ahora las leyes de un país son justas en la medida en que participan o se acercan al Derecho establecido por unos señores que representan la voluntad popular.

Hay, ciertamente, en estas ideas una gran dosis de utopía en cuanto que se pretende hacer creer que la era de las libertades es un logro reciente y, por supuesto, completamente inexistente en la antigüedad. Sin embargo, no solo es discutible el índice de libertades del hombre moderno respecto al hombre primitivo, sino que, además, los condicionantes de su autonomía personal son tales que dejan mucho que desear. Se nos dirá que cualquier límite es el precio de la libertad, pero, ¿no podía adquirirse eso mismo respecto de la antigüedad y ver en los mecanismos lógico-ceremoniales del derecho primitivo la garantía de la seguridad física y aún espiritual del hombre?. En algunos aspectos, la estructura social no ha cambiado en los últimos siglos; el hombre moderno sigue condicionado o "esclavizado", como apuntaba G. Tarde, "a una porción de leyes que jamás hubiera votado, a una porción de decretos que nunca hubiera suscrito, y yo me pre-

gunto si el salvaje tiranizado, se nos dice, por las mismas descripciones rituales de la costumbre, obligado al tatuaje, a las venganzas hereditarias, al culto a su fetiche, a los usos transmitidos de padres a hijos, como su lengua y practicados como se habla esta, es más esclavo de la voluntad de otro que el ciudadano libre de nuestra democracia, bajo el yugo pesado de los impuestos, del servicio militar y bajo lo innumerables tomos del Boletín de leyes" (28).

¿ INMANENCIA O SUPERVIVENCIA?

Que sea comprobable la pervivencia de determinadas instituciones antiguas en nuestros días, no significa que todas ellas se expliquen de la misma manera. Existen otros medios por los cuales el hombre proyecta en el mundo la cultura. En cualquier manual de antropología podemos encontrar referencias al difusionismo, el evolucionismo, el estructuralismo... como teorías que, combatiéndose o complementándose una con otra tratan de dar una explicación más o menos coherente el fenómeno del origen y desarrollo de la cultura humana. No vamos a realizar aquí ahora una crítica de tales teorías que, en su mayor parte, tienen elementos válidos, sino que preferimos esbozar otra posibilidad complementaria que pudiera darse en algunos casos. A la pregunta de si reacciona el hombre siempre de semejante manera ante el medio y de sí, consecuentemente, el número de respuestas o manifestaciones culturales es limitado, respondemos afirmativamente. En efecto, el hombre responderá ante los desafíos de la vida con una serie de "inventos" o "adaptaciones" limitadas aunque impredecibles por lo numerosas. Así, por ejemplo, las formas de matrimonio que el hombre puede adoptar a lo largo de su historia más primitiva, por numero-

sas que sean, siempre serán limitadas y, por tanto, podrán repetirse en distintos grupos humanos separados en el tiempo y en el espacio. Sin embargo ¿cual es la explicación de ello?. No negamos los factores de causalidad y casualidad, pero, además de ellos y otros, interesa ahora enunciar otro escasamente tocado por la antropología. Me refiero al inmanentismo de los elementos o categorías culturales. idea derivada del psicoanálisis. ¿Es plausible que algunas de las respuestas culturales que da el hombre ante una necesidad vital esté de alguna manera ya establecida en su psiquis?. ¿Puede admitirse que el hombre posea algún tipo de información cultural dentro de sí?. Para Jung "nuestra estructura psíquica, del mismo modo que nuestra anatomía cerebral, lleva en sí las huellas filogenéticas de su constante y lenta edificación, que se ha extendido a lo largo de millones de años. Nacemos en cierto modo en el edificio inmemorial que nosotros resucitamos y que se apoya en cimientos milenarios. Hemos recorrido todas las etapas de la escala animal; nuestro cuerpo tiene numerosas supervivencias de ellas; el embrión humano presenta por ejemplo todavía branquias... Así llevamos en nosotros, en la estructura de nuestro cuerpo y de nuestro sistema nervioso toda nuestra historia genealógica: ello es cierto también para nuestra alma, que revela asimismo las huellas de su pasado y de su devenir ancestral. Teóricamente podríamos reconstruir la historia de nuestra humanidad partiendo de nuestra complexión psíquica, pues todo lo que existió una vez está presente en nosotros y uno en nosotros" (29). En cierto sentido, gran parte de las manifestaciones culturales de la humanidad son la proyección de su inconsciente colectivo adaptado a las circunstancias históricas. En definitiva y como dice Eliade, "algunas manifestaciones

socioculturales no son supervivencias" de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano" (30), son parte inherente de su estructura psicomental, que se podrán camuflar, degradar, sublimar, pero nunca extirpar. Tal es el caso del mito, especie de "hormona psíquica" que es posiblemente lo más anti uo y visceral que posee innatamente el ser humano como parte intrínseca de su conciencia. Ulteriormente todo ser humano posee una "conciencia mítica" por la cual tiende a sacralizar las cosas que le rodean. Incluso aún cuando el hombre pretende renunciar a ella, no hace más que adoptar sus esquemas mítico-ideológicos a una nueva alineación histórica. De tal suerte, "el hombre moderno -dirá Eliade- que se siente y pretende ser arreligioso dispone aun de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados. Como hemos mencionado, los regocijos que acompañan al Año Nuevo o a la instalación en una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación. Se descubre el mismo fenómeno en el caso de las fiestas y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc" (31). Lo mismo cabe decir del "ritual" que precede y acompaña a la "promulgación" y "sanción" de una ley, sin el cual parecería que la ley no es verdadera ley, que nacería incompleta, y que sus resultados devendrían ineficaces.

En definitiva, el primitivismo jurídico no es una característica exclusiva y peculiar de concebir lo justo en la antigüedad, sino que además es la base sobre la que se sustentan gran parte de las instituciones sociales, políticas, económicas, en fin, jurídicas, del mundo moderno, no solo porque proceden o

son herederas de aquellas, sino también porque son proyecciones de una zona peculiar de la mente humana que esencialmente ha variado poco desde hace miles de años.

NOTAS AL CAPITULO X

- (1).- S.A. Tokarev, "Historia de las Religiones", Madrid, 1979.
p. 29, que es fiel exponente de la interpretación marxista del fenómeno religioso a lo largo de la Historia de la Humanidad.
- (2).- Mircea Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano", Barcelona, 1961, pág. 83.
- (3).- Op. cit. pág. 81.
- (4).- E. Becker, "La Lucha contra el mal", México, 1977, p. 132.
- (5).- Citado por Robert Redfiel, "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, 1976, p. 136.
- (6).- Mircea Eliade, "Mito y realidad", Barcelona, 1961, p. 182.
- (7).- J. Frazer, "La Rama Dorada", I. p. 19.
- (8).- Estrabón, III, 16.
- (9).- R. Menéndez Pidal, "La leyenda de los siete Infantes de Lara", Madrid, 1971, p. 30.
- (10).- J.M. Fernández-Escalante, "Del Derecho Natural de los Heroes al de los Hombres", Granada, 1981.
- (11).- E. Hinojosa, "El Derecho en el poema del Cid", en "Estudios de Investigación", tomo I Madrid 1948, p. 181 t. ss.
- (12).- También de manera difusa en Roma Numa, sucesor de Rómulo, se desposa con la hija del rey Sabino Tito Tacio; Servio Tulio accede a la realeza al desposarse con la hija de Tarquinio Prisco...
- (13).- A. Barbero y C. Cigil, "La formación del feudalismo en la Península Ibérica", Barcelona, 1962, p. 330 y ss.
- (14).- Op. cit. p. 353.
- (15).- J. Caro Baroja, "Los pueblos de España".... p. 212
- (16).- G. Dumezil, "Mito y Epopeya", cap. "El trio Macha".

- (17).- M. Eliade, "Historia de las Ideas y Creencias religiosas", Tomo I, Madrid, 1978, p. 234.
- (18).- Ibid.
- (19).- Ibid.
- (20).- Estrofas 139-42. "Textos mitológicos de los Eddas", trad. Bernardez, Madrid, 1982. Pérez-Prendes ve en el culto al árbol de Guernica una supervivencia del culto al árbol (axis mundi).
- (21).- M. Eliade, "Historia de las ideas y creencias religiosas", Tomo II, Madrid, 1978, p. 163.
- (22).- Sobre el esquema hindú y romano, véase de G. Dumézil, "El Destino del Guerrero", México, 1971, p. 39 y ss. Una interpretación de la ley castellana del caballo y el amor se encuentra realizada por A. García Gallo, "El carácter germánico de la épica y del derecho en la Edad Media española" Anuario de Historia del Derecho Español, 1955, p.642 y ss.
- (23).- M. García-Pelayo, "Los mitos Políticos", Madrid, 1981, p. 64 y ss.
- (24).- A. Rosemberg, "El Mito del Siglo XX", Buenos Aires, 1972.
- (25).- M. Garcia-Pelayo, op. cit. pg. 79.
- (26).- El marxismo posee su misticismo, sus dioses que ha captado bajo la forma del partido y de sus líderes. En virtud de esa dosificación un comunista "ha sumergido su personalidad en la colectividad del partido hasta el extremo de que puede, en caso necesario, hacer el esfuerzo necesario exigido para marginar sus propias opiniones y convicciones", (M. García-Pelayo, op. cit. p. 28).
- (27).- Op. cit. nota pie p. 22.

- (28) - Gabriel Tarde, "Las transformaciones del Derecho", Madrid, s/d. p. 183
- (29).- C.G. Jung. "Metamorfosis del alma y sus símbolos", Barcelona, 1962 p. 369 y 390.
- (30).- M. Eliade, "Mito y Realidad", Barceloba, 1961, p. 189. El subrayado es mio.
- (31).- M. Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano", Barcelona, 1961. p. 172.

PROPUESTAS PARA UN DEBATE A MODO DE
CONCLUSIONES

PROPUESTAS PARA UN DEBATE A MODO DE CONCLUSIONES

=====

Al término de este discurso no nos parece del todo impropio que estas últimas páginas sean una invitación a la reflexión sobre dos tipos de propuestas a modo de conclusiones; de un lado lo que podemos definir planteamiento o propuesta circunstancial, y de otro, lo que es ciertamente más esencial.

Como propuestas o planteamientos circunstanciales están las ideas expuestas en este trabajo, a saber; la ideología cosmogónica (en cuanto que parece ser la primera que en la antigüedad alcanzó cierta coherencia y difusión) según la cual los planos o niveles de la naturaleza se estructuran uno por reflejo del otro, de mayor a menor. De esta manera lo ejemplar es equiparado a lo sagrado (superior), y los gestos o pensamientos ejemplares tenidos por

sagrados. La vía de acceso a lo sagrado (ejemplar) se efectúa por participación, y esta, se logra por imitación.

¿ Hay base, a la luz de los datos existentes, para afirmar que la mayor parte de las instituciones políticas, sociales, jurídicas, etc, tienen su origen en la institucionalidad, por vía de imitación, de una conducta ejemplar? . ¿Puede, en conclusión, afirmarse que, en rigor, la causa más remota del Derecho primitivo esta en la necesidad profundamente humana de acceder, por vía de la imitación de lo ejemplar, a una realidad cualitativamente superior? Hemos expuesto en estas páginas un desarrollo de alguno de los elementos políticos, jurídicos y culturales más básicos de los pueblos primitivos a través de lo que creemos que constituyen los caracteres configuradores del primitivismo jurídico, exposición - la nuestra - que por supuesto no pretendemos que sea concluyente. Lo más importante queda aún por hacer. Así, por ejemplo, y dentro de una perspectiva práctica ¿ son extrapolables a nuestra historia medieval, moderna o contemporánea los elementos que conforman la categoría jurídica del primitivismo? Esta es una cuestión que dejamos planteada para un futuro, pero, efectivamente digamos por ahora que un somero examen del proceso evolutivo del origen del derecho territorial castellano evidencia que la imitación de lo ejemplar es una de las poderosas causas que lo explica. ¿ Acaso no es la fazaña la imitación de un precedente tenido por ejemplar o digno de imitar? Interesante sería también aproximarse a ciertos pasajes de las Partidas de Alfonso X, ponga por caso, desde la óptica de la ejemplaridad, y anali-

zar posteriormente si no fuese esa idea uno de los ejes de su elaboración, en fin, que incluso en nuestros días es fácil comprobar cómo nuestras más recientes instituciones rezuman los viejos e inmortales elementos constitutivos del primitivismo jurídico, lo cual, insistimos una vez más, no minusvalora su sentido histórico, sino, muy al contrario, los justifica y confirma como creaciones específicamente humanas.

Ahora bien ¿ en qué medida estas creaciones genéricamente humanas lo son en cuanto previvencias de formas culturales o más bien son inmanencias, vale decir, proyecciones de nuestra estructura psicomental? ¿ Es lícito definir al hombre en términos de animal programado jurídicamente?. Quizá sea una pregunta excesivamente tajante solo atenuable admitiendo que aquello que denominados " hombre" viene también al mundo en estado impoluto, " en blanco". Más aún; de la afirmación de que gran parte de las conductas sociales y jurídicas se encuentran impresas en la estructura psicomental del hombre aflorando como instintos, tendencias o prolongaciones del inconsciente, podríamos deducir el inmanentismo (casi al estilo iusnaturalista) de algunas formas de conductas jurídicas (sentimiento de lo justo, instinto territorial, derecho de propiedad, etc), pero ¿ en que grado operan o se proyectan determinando las instituciones históricas que conocemos?.

Pensamos que es inútil comparar al hombre antiguo con un salvaje, identificando lo "primitivo" con inferior-

ridad intelectual, dado que las diferencias entre "ellos" y nosotros no son tan abismales, y muchos menos por razones de coeficiente de inteligencia, sino más bien hay que establecerlas en base a una diferente concepción del mundo y de las leyes que lo mueven, leyes que, ciertamente, son descubiertas o creadas por el hombre desde el momento en que llega a serlo. Del aforismo " donde hay sociedad, hay derecho", es claro deducir que, en último extremo, la ley se ha desarrollado siguiendo paralelamente el proceso de hominización.

Como preguntas esenciales, cabe quizás plantear una cuestión de competencias. ¿Está legitimado y es competencia del historiador del derecho el estudio e investigación sobre el pensamiento jurídico primitivo ? ¿ No se incurre con ello en una peligrosa dispersión doctrinal y metodológica? ¿ No es más útil y seguro, por ejemplo, el estudio de nuevos caminos de mayor actualidad e interés como sería la Historia del Derecho Constitucional?. Ciertamente existe entre los ambientes histórico jurídicos un enorme interés por los estudios e investigaciones sobre el constitucionalismo, época por desgracia escasamente tratada hasta ahora (esperamos que no se ponga de moda, por el riesgo de trivialización que ello entraña). Con tales estudios se pretende una proyección de lo jurídico hacia el futuro en cuanto que tal experiencia histórica sirva para la formación de nuevas generaciones de juristas, legisladores o políticos. Definitivamente, hacia el futuro las discipli-

nas histórico jurídicas poseen un campo nuevo relativamente amplio (quizá en intersección, no colisión, con la rama del Derecho Político o constitucional) que garantiza el éxito, autorrealización, en fin, perdurabilidad de las vocaciones histórico-jurídicas.

Ahora bien, al igual que un edificio tiene más profundos sus cimientos cuanto más alto quiere ser construido, o una flecha es tensada más hacia atrás cuanto más lejos se quiere impulsarla, así, con la Historia del Derecho, sucede que su proyección en el futuro, la fuerza y consistencia de sus mismas estructuras doctrinales y metodológicas, dependen en grave medida del conocimiento de sus orígenes, de su justificación en el pasado. Porque el pasado - ya lo dijo alguien - no es un lastre sino un pedestal. ¿ Podemos seguir rehuyendo la mirada hacia las raíces de nuestra historia por inciertos e inseguros que sean? ¿ Hay razón para seguir sintiendo que la Historia del Derecho, disciplina forjada gloriosamente durante generaciones de insignes historiadores y juristas, sea un gigante con pies de barro ? ¿ No es posible encontrar en ese barro de la historia más remota algo sólido en lo que apoyarse? O por mejor decir ¿ No es posible introducir las manos de nuestro conocimiento en esa materia prima y remodelar, cual Demiurgo, las formas más primitivas del pensamiento jurídico?.

Pensamos que ello es factible aunque lleve años de laboriosa y meditado estudio. La cuestión ahora radica en decidir quien hace de alfarero, ¿ el jurista o el antropólogo?. Para el historiador del derecho la cuestión de los

primitivismos ha sido considerada competencia de la antropología, quizás a causa de una deformación intelectual (el jurista piensa que su labor está en el escritorio y la del antropólogo en el campo, por lo que el primitivismo, al necesitar de la arqueología o de estudios sobre el terreno, es rehuido por aquel). Para el antropólogo (o para el historiador de la antigüedad sin formación jurídica) este problema existe también, aunque en menor medida, ya que puede contentarse con aproximaciones jurídicas que no le supongan realizar estudios jurídicos especializados ni riesgos innecesarios. Pero en cualquier caso es patente su inseguridad al tratar estos temas que, hay que decirlo, los considera más propios de historiadores con formación jurídica. No en vano los primeros y más ilustres antropólogos fueron juristas.

Lo cierto es que bien por la comodidad de unos o por la inseguridad de otros, los aspectos jurídicos de las más remota antigüedad suelen ser estudiados superficialmente (y cuando son tratados con cierto detenimiento a veces salen a la luz obras que no cabe ni mencionar siquiera).

Realmente el dilema ¿ juristas o antropólogos? es un falso dilema, y por demás absurdo. Al antropólogo le es necesario la óptica del jurista, así como al historiador del derecho le son imprescindibles las perspectivas del antropólogo. No solo hay campo de investigación para ambos, sino que además sus labores son complementarias.

Por otra parte, al historiador del derecho le inte-

resa abrir filas para dar cabida a estos estudios por varias razones. Entre otras, por la ampliación del horizonte histórico de investigación que haga más fecunda y rica su labor. También por la consecución de una visión más total y completa de la disciplina histórico-jurídica ocasionalmente víctima de ciertas autolimitaciones, quizás prejuicios, que nada contribuyen a encaminarla a mejores desarrollos.

La crisis de las disciplinas histórico-jurídicas ya pasó, y es posible que atravesemos por uno de los momentos más sólidos y prestigiosos. Ciertamente, pero también asistimos a los primeros intentos de suprimir o absorber nuestra disciplina en otras más generales, ¿no es este el preludio de una nueva controversia doctrinal ...? No se trata (¿por ahora?) del dilema de absorber o ser absorbidos, sino de tomar conciencia de la necesidad de tener en cuenta la riqueza prácticamente inagotable que ciertos aspectos de la historia de la cultura humana guardan para la Historia del Derecho, disciplina a la que hemos o estamos dedicando los mejores años de nuestra vida intelectual.

BIBLIOGRAFIA GENERAL
=====

B I B L I O G R A F I A

=====

- . A -

- Abril y Ochoa, José, "Tiempos Primitivos del Derecho Español", Valladolid, 1983.
- Alejandro García, Juan A., "Temas de Derecho Primitivo y Romanización Jurídica", Sevilla, 1981.
- Alejandro, J.A. y otro. "El Derecho Histórico de los pueblos de España", Madrid, 1982.
- Alonso del Real, Carlos, "Nueva Sociología de la Prehistoria" Madrid, 1977.
- Alvarado Planas, Javier, "Tartessos, Gárgoris y Eabis: del mito cosmogónico al mito de la realeza", Madrid, 1984.
 - "Hombre o Mujer", Madrid, 1981.
- Alvarez Villar, Alfonso, "Psicología de los Pueblos Primitivos", Madrid, 1969.
- Andrade Cola, Julio, "El Psiquismo Humano, Origen del Derecho", Salamanca, 1981.
- Antequera, José María, "Historia de la Legislación Española", Madrid, 1890.
- Arens, W., "El Mito del Canibalismo", México, 1981.

- Andrey, Robert, "La evolución del hombre. La hipótesis del cazador", Madrid, 1983.
- Aron, Raymond, "Clase, Status y Poder", Madrid, 1972.
- Asimov, Isaac, "Cien Preguntas básicas sobre la ciencia", Madrid, 1978.
- Austin, John, "Sobre la utilidad del estudio de la Jurisprudencia", Madrid, 1951.

- B -

- Bachofen, J.J., "El Derecho Natural y el Derecho Histórico", Madrid, 1973.
- Bandeira de Mello, Lydio Machado, "Meditações sobre o Direito e sobre a origem das Leis", Lisboa, 1967.
- Barbero, Abilio, y C. Vigil. "La formación del Feudalismo en la Península Ibérica", Barcelona, 1982.
- "La organización social de los cántabros", Hispania Antiqua, I, 1971.p. 197 y ss.
- Barnett, S.A. y otros, "Un siglo después de Darwin", Madrid 1977.
- Basadre, Jorge, "Los fundamentos de la Historia de Derecho", Lima, 1956.
- Bataillon, Marcel y otro, "El padre Las Casas y la defensa de los indios", Barcelona, 1974.
- Beals, Ralph L y otros, "Introducción a la Antropología", Madrid, 1981.
- Becker, Ernest, "La lucha contra el mal" México, 1977.
- "La estructura del mal", México, 1980.

- Beneyto Pérez, Juan. "Derecho histórico español", Barcelona 1930.
- Benveniste, Emile, "Vocabulario de Instituciones indoeuropeas Madrid, 1983.
- Bermejo Barrera, José Carlos, "Mitología y mitos de la Hispania prerromana", Madrid, 1982.
- Besançon, Alain, "Vers une histoire psychanalytique", Rev. Annales (economies, societes, civilisation) nº 3 y 4, 1969.
- Blanco Andre, J., "Teoría del Poder", Madrid, 1977.
- Blazquez, José María, "Problemas en torno a las raíces de España", Madrid, 1969.
 - "Religiones primitivas ibéricas", Madrid, 1983.
 - "Imagen y Mito", Madrid, 1977.
 - "La Romanización", 2 vol. Madrid, 1974.
 - "Economía de la Hispania Prerromana", Salamanca, 1969.
- Blazquez, José M^a y otros, "Historia de España antigua", tomo I, Protohistoria, Madrid, 1980.
- Boas, Franz, "The mind of primitive man", Nueva York, 1938
 - "Cuestiones fundamentales de la antropología cultural", Buenos Aires, 1965.
 - "El arte primitivo", México, 1947.
- Bock, Phillip, "Introducción a la moderna antropología", Madrid, 1977.
- Bodenheimer, Edgar, "Teoría del Derecho", México, 1946.
- Boehmer, G., "El Derecho a través de la Jurisprudencia", Barcelona, 1959.
- Bosch Gimpera, P. "El poblamiento y la formación de los pueblos de España", México, 1945.

- "Etnología de la Península Ibérica", Barcelona, 1932.
- Bottomore, T., "Sociología Política", Madrid, 1982.
- Brodrick, A.H. "La pintura prehistórica", México, 1975.
- Brown, J.K., "The archaic illusion: a re-examination of Levi-Strauss' view of the developing child. Psychological introponology", París, 1975, (Reviu world Antropology París).
- Brunner Heinrich, "Historia del Derecho germánico", Madrid, 1936.
- Brufau Prays, Jaime, "Hombre, vida social y Derecho", Barcelona. 1975.
- Buxo Rey, María Jesús, "Cultura y ecología en las sociedades primitivas", Barcelona, 1983.
- Byrd Simpson, L., "Los conquistadores y el indio americano". Barcelona, 1970.

- C -

- Cabanillas Gallas, Pio, "Consideraciones sobre los Principios Generales del Derecho" (Discurso), Madrid, 1977.
- Cantoni, Remo, "El pensamiento de los primitivos", Buenos Aires, 1977.
- Carbonnier, Jean, "Sociología Jurídica", Madrid, 1982.
- Cardascia, Guillaume, "El feudo en la Babilonia aquemenide", ANDE, 1954.
- Carlyle, Tomás, "Los Héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia", Barcelona, 1906.
- Carnelutti, Francesco, "Teoría General del Derecho", Madrid 1941.

- "Arte del Derecho", Buenos Aires, 1948.
- "Como nace el Derecho", Buenos Aires, 1959.
- "La crisis del Derecho", Buenos Aires, 1961.
- Caro Baroja, Julio. "Los Pueblos de España", Madrid, 1981
 - "El Carnaval", Madrid, 1965
 - "De la Superstición al ateísmo" Madrid 1974.
 - "Ensayos sobre la cultura popular española", Madrid, 1979.
 - "La aurora del pensamiento antropológico", Madrid, 1983.
 - "Los pueblos del norte de la Península Ibérica", Madrid, 1943.
- Cassirer, Ernts, "Antropología Filosófica", México, 1977
 - "El Mito del Estado", México, 1974.
 - "Esencia y efecto del concepto de símbolo", México, 1975.
 - "Filosofía de las formas simbólicas", México, 1979.
- Castán Tobeñas, José, "Derecho Civil Español. Común y Foral" Madrid, 1962.
 - "Los Derechos del hombre", Madrid, 1969.
 - "Crisis mundial y crisis del derecho", Madrid, 1969.
- Catherein, V., "Filosofía del Derecho. El Derecho Natural y el Positivo", Madrid, 1945.
- Cazeneuve, J., "Dix grandes notions de la sociologie", París, 1976.
 - "La mentalidad Arcaica", Buenos Aires, 1967.
- Cesarman, Eduardo, "Orden y Caos", México, 1982.

- Cirlot, Juan Eduardo, "Diccionario de símbolos", Barcelona, 1978.
- Clark, J.G.D., "Prehistoric europe", Nueva York, 1952.
- Clark, W.E. Legrosa, "History of the primates. An introduction to the study of fossil man", Londres, 1950.
- Cohen, Mark Nathan, "La crisis alimentaria de la prehistoria" Madrid, 1984.
- Cohen, Morris R., "Law and the social order; essays in legal philosophy" s/1, 1967.
- Coing, Helmut, "Las tareas del historiador del derecho", Sevilla, 1977.
- Cossio, Carlos, "La coordinación de las normas jurídicas y el problema de la causa en el derecho", Buenos Aires, 1948.
 - "Panorama de la teoría egológica del Derecho", Buenos Aires, 1949.
- Costa, Joaquín, "La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario". Zaragoza, 1982.
 - "Estudios ibéricos". Madrid, 1891 - 1895 .
- Cot, J.P. y Mounier, J.P., "Sociología Política", Barcelona 1973.
- Coulanges, Fustel de "La Ciudad Antigua", Barcelona, 1984.
- Croce, Benedetto. "Filosofía della Prattica. Economia ed etica", Bari, 1936.

- CH -

- Chard, Chester S., "El hombre en la prehistoria", Navarra, 1975.
- Charpentier, Louis, "Los gigantes y el misterio de los orí-

genes", Barcelona, 1969.

- Chevalier, Jacques, "Historia del Pensamiento I. El pensamiento antiguo". Madrid, 1967.
- Childe, Gordon, "Los orígenes de la civilización", México, 1954.

- D -

- Dabin, J., "El derecho subjetivo", Madrid, 1955.
- D'Agüano, José, "Génesis y evolución del derecho civil", Madrid, s/d.
- David, P.E., "Sociología jurídica" Buenos Aires, 1930.
- David, René, "Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos", Madrid, 1968.
- De Castro, Federico, "Derecho Civil de España", Madrid 1949.
- Derugis, Henri, "Les etapes du droit des origines a nos jours" II vols., París, 1946.
- De Diego, C., "Fuentes del derecho civil español", Madrid 1922
- Dekkers, Rene, "El derecho privado de los pueblos, Madrid 1957
- Delcourt, M., "Oedipe ou la legende du conquerant", - París, 1944.
- Del Vecchio, G., "Los principios generales del derecho", Barcelona, 1973.
- "Filosofía del Derecho", Barcelona, 1960.
- Devereux, Georges, "Ensayos de etnosiquiatría general", Madrid 1982.
- "Psychanalyse et histoire; une aplicación à l'histoire de Sparte", Rev. Annales (economies, sociétés, civilisation), nº 1, 1965, p. 18.

- Diamond, A.S., "L'évolution de la lois et de l'ordre. Les sauvages, les barbares, la civilisation primitive. L'age moderne", París, 1954.
- Díaz de Tejada, Elias, "Estado de derecho y sociedad democrática", Madrid, 1973.
 - "Sociología y Filosofía del Derecho", Madrid, 1981.
 - "Estudios de derecho Bantú", Sevilla, 1974.
- Díez Picazo, Luiz, "Experiencias jurídicas y teorías del derecho", Barcelona, 1983.
 - "Persona y Derecho", Madrid, 1973.
- Dilthey, Wilhelm, "Teoría de las concepciones del mundo", Madrid, 1974.
- Dorado Montero, P., "Naturaleza y función del derecho", Madrid, 1927.
- D'ors, Alvaro, "Una introducción al estudio del derecho", Madrid, 1973.
 - "Las declaraciones jurídicas en Derecho Romano" AHDE, 1964.
- Douglas, M., "De la souillure", París, 1981.
- Dubuisson, "Le roi indo-europeen et la synthese des trois fonctions", Rev. Annales (economies, sociétés, civilisation) nº 1, 1973, p. 21
- Dumézil, Georges, "Ouranos-Varuna", París, 1934.
 - "Mito y epopeya", Barcelona, 1977.
 - "El Destino del Guerrero", México, 1971
 - "Los dioses de los indoeuropeos", Barcelona 1970
 - "Los dioses de los germanos", México, 1971.
- Dupire, M., "Situación de la femme dans une societe pastora-

- le", París - La Haya, 1960.
- Durand, Gilbert, "Las estructuras antropológicas de lo imaginario", Madrid, 1982.
 - Durkheim, Emile, "Les formes elementaires de la vie religieuse", París, 1925.
 - "Las reglas del método sociológico, Madrid, 1912
 - "La división du travail", París, 1893.
 - Duverger, M., "Instituciones políticas y derecho constitucional", Barcelona, 1982.
 - Duvignaud, J., "Le langage perdu. Essai sur la difference anthropologique", París, 1973.

- E -

- Ebenstein, Willian, "La teoría pura del derecho", México, 1947
- Eliade, Mircea, "Imágenes y Símbolos", Madrid, 1979.
 - "Herreros y alquimistas", Madrid, 1974.
 - "Iniciaciones Místicas", Madrid, 1975.
 - "Historia de las Ideas y creencias religiosas", Madrid, 1973.
 - "Tratado de Historia de las religiones", Madrid, 1973.
 - "El mito del eterno retorno", Madrid, 1980.
 - "Lo sagrado y lo profano", Barcelona, 1981.
 - "Lito y realidad", Barcelona, 1981.
 - "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", México, 1982.
- Elkin, A.P., "The australian aborigines", Sydney-Londres, 1961.

- Ellul, Jacques, "Histoire des Institutions", 5 vols, París, 1961.
- Engels, F, y otro, "Obras escogidas", Buenos Aires, 1973.
- Engisch, Carl, "Introducción al pensamiento jurídico", Madrid, 1967.
- Escudero, José Antonio, "Historia del Derecho Historiografía y problemas", 1973.
 - "Derecho y tiempo: dogmática y dogmáticos", Añ-DE, 1970.
- Evans-Pritchard, E.F., "Brujería, Magia y oráculos entre los Azande", Barcelona, 1976.
 - "Ensayos de antropología social", Médico, 1974.
 - "La mujer en las sociedades primitivas", Barcelona, 1975.
 - "Antropología social", Buenos Aires, s/d.
 - "Las Teorías de la religión primitiva", Madrid, 1979.
 - "La Religión Nuer", Madrid, 1982.
 - "Los Nuer", Madrid, 1981.
- Eysenck, H.J., "La desigualdad humana", Madrid, 1981 .

- F -

- Farrington, Benjamín, "Ciencias y política en el mundo antiguo", Madrid, 1973.
- Fasso, Guido, "Historia de la filosofía del Derecho", 3 vols. Madrid, 1978.
- Fernández Escalante, Manuel F., "Del Derecho natural de los héroes al de los hombres", Granada, 1981.

- Fernández Espinar, R. "La compraventa en el Derecho medieval español", AHDE, 1955.
- Fernández Galiano, A., "El Derecho como factor presionante", Madrid, 1975.
- "Derecho Natural: Introducción filosófica al derecho", Madrid, 1974.
- Font Rius, José María, "Apuntes de Historia del Derecho español", Barcelona, 1974.
- Foucault, M. "La verdad y las formas jurídicas", Barcelona, 1981.
- Frankfort, Henri y otros, "El pensamiento prefilosófico: Egipto y Mesopotamia", Madrid, 1980.
- "Reyes y Dioses", Madrid, 1976.
- Frazer, James, "La Rama Dorada", Madrid, 1981.
- Freud, Sigmund, "Obras Completas", 3 vols. Madrid, 1967.
- Fromm, Erich, "El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas", Buenos Aires, 1965.
- "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", Madrid, 1983.
- Frosini, Victorino, "La estructura del Derecho", Bolonia, 1974.
- Fuller, Luvols, "Anatomía del Derecho", Caracas, 1969.

- G -

- Gacto Fernández, Enrique, "El derecho histórico de los pueblos de España", Madrid, 1982.
- Galán y Gutiérrez, E., "Concepto y misión de la filosofía jurídica", Madrid, 1944.

- García Bellido, Antonio, "Veinticinco estampas de la España antigua", Madrid, 1981.
 - "España y los españoles hace dos mil años, según la Geografía de Estrabón", Madrid, 1945.
 - "La Península Ibérica en los comienzos de su historia", Madrid, 1943.
- García Gallo, Alfonso, "Curso de Historia del Derecho español", Madrid, 1947.
 - Historia, Derecho, e Historia del Derecho", AHDE 1953.
 - "La Historiografía jurídica contemporánea" AHDE, 1954,
 - "El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española", AHDE, 1955.
 - "Cuestiones de historiografía jurídica", AHDE, 1974.
 - "Estudios de Historia del Derecho Indiano". Madrid, 1972.
- García González, Juan, "Historia del Derecho español". Introducción, Valencia, 1977.
 - "Historia del Derecho español; exposición cronológica", Valencia, 1978.
 - "Notas sobre Fazañas", AHDE, 1963.
- García Marín, J.M., "El Derecho histórico de los pueblos de España", Madrid, 1982.
- García Pelayo, Manuel, "Del mito y de la Razón en el pensamiento político", Madrid, 1968.

- "Los Mitos Políticos", Madrid, 1981.
- "Burocracia y Tecnocracia", Madrid, 1982.
- García Valdeavellano, L., "Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media", Madrid, 1982.
 - "Historia de España", Madrid, 1963.
- Geigert, T., "Moral y Derecho", Barcelona, 1982.
- Gerbi, Antonello, "La naturaleza de las Indias nuevas", México, 1975.
- Gernet, Louis, "Droit et Institutions en Grec Antique", París, 1.982.
- Gilbert Sánchez de la Vega, R., "Historia del Derecho" Madrid, 1.973.
- Gibelin, E., "Etudes sur le Droit civil des hindoux et recherches de legislation comparee sur les lois de l'inde, les lois d'Athenes et de Rome et les coutumes des germains". París, 1846.
- Giddings, Franklin E., "Principios de sociología: análisis de los fenómenos de asociación y de organización social", Madrid, s/d.
- Giedion, Sigfried, "El presente eterno" los comienzos del arte". Madrid, 1931.
- Gilissen, John, "Introduction Bibliographique á l'histoire du droit et á l'ethnologie juridique", Bruselas, 1963-1970.
 - "Introduction historique au droit", Bruselas, 1979.
- Giner de los Rios, F., "Acerca de la función de la Ley", Madrid, 1942.
- Giner, Salvador, "Sociología", Barcelona, 1974.

- Gluckman, Max, "Política, Derecho y ritual en la sociedad primitiva", Madrid, 1978.
 - "The judicial process among the Barotse of northern Rhodesia", Manchester, 1967.
- Godelier, M., "Mythe et histoire; reflexions sur les fondements de la pensée sauvage", Rev. Annales (economies, societes, civilisation) nº 3 y 4, 1971, p. 541.
 - "Myth and History" (New left Rev). 1971.
 - "Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas", Madrid, 1978.
- Goldberg, Steven, "La inevitabilidad del patriarcado", Madrid, 1976.
- Gómez Arboleya, E., "Historia de la estructura y del pensamiento social", tomo I (hasta finales del siglo XVIII), Madrid, 1976.
- Gómez-Jiménez de Cisneros, Juan, "Los Hombres frente al Derecho", Madrid, 1959.
- Gómez Pin, Victor, "El reino de las leyes, Orden Freudiano", Madrid, 1981.
- Gómez Tabanera, M., "Los pueblos antiguos de la Península Ibérica", Madrid, 1976.
- Gonzaga, J.B.G., "O direito Penal dos povos primitivos", (Revista de universidade catolica de Sao Paulo) 1973.
- González Casanova, J.A., "Teoría del Estado y Derecho constitucional", Barcelona, 1982.
- Gordon Childe, V., "Los orígenes de la civilización", Madrid, 1982.
- Grasserie, R., "Principios sociológicos del derecho civil", Madrid, 1909.

- Guenón, René, "Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada" Buenos Aires, 1969.
- Gumplowicz, L., "Lucha de Razas", Madrid, 1883.
- Gusdorf, Georges, "Mythe et metaphysique", París, 1953.
- Gutteridge, H.G., "Le droit compare. Introduction a le methode de comparative dans la recherche juridique et l'etude du Droit" París, 1953.

- H -

- Hartland, Edwin Sidney, "Primitive Law", Nueva York, 1970.
- Harris, Iarvin, "Introducción a la Antropología general" Madrid, 1983.
 - "Caníbales y reyes ; los orígenes de las culturas", Barcelona, 1983.
 - "El desarrollo de la teoría antropológica . Una Historia de las teorías de la cultura", Madrid, 1983.
- Hauriou, A., "Derecho constitucional e Instituciones políticas", Barcelona, 1971.
- Heck, Phillip, "El problema de la creación del Derecho", Barcelona, 1961.
- Hegel, G.W.F., "Fenomenología del Espíritu", Madrid, 1982.
 - "Frincipes de la philosophie du droit", París, 1940.
- Fentig, Hans, "La Pena", vol. I; "Formas primitivas y conexiones histórico-culturales", Madrid, 1967.
- Hernández Gil, Antonio, "Perpsectiva sociológico-jurídica de la persona", Madrid, 1968.

- "El derecho como elemento de integración cultural", Santander, 1974.

- "La ciencia jurídica" y su transformación", Madrid, 1981.

- Hershovits, Melville, J., "Antropología económica. Estudio de antropología comparada", México, 1952.

- Hierro Pescador, José, "El Derecho en Ortega y Gasset", Madrid 1965.

- Hinojosa, Eduardo, "Historia General del Derecho español", Madrid, 1924.

- "Estudios de investigación", 3 vols. Madrid 1948-1964

- Hoebel, Edward A., "The law of primitive man. A study in comparative legal dynamics", Cambridge, 1954.

- "Antropología: el estudio del hombre", Barcelona 1973
La misma obra apareció bajo el título "El hombre en el mundo primitivo", Barcelona, 1961.

- Hoijer, Harry y otro, "Introducción a la antropología", Madrid 1981.

- Honigsmann, John J., "Culture and personality", Nueva York, 1954.

- Hubert R. y Mauss, M., "Melanges d'histoire des religions", París, 1929.

- "El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural", México, 1964.

- Huxley, J.E., "Le comportement rituel chez l'homme et l'animal", París, 1971.

- I -

- Ihering, Rudolph von, "La lucha por el derecho", Madrid, 1976.
 - "Prehistoria entre los indoeuropeos", Madrid, 1920.
- Imbert, J., "Histoire du droit prive", París, 1950.
- Imbert, J. y otros, "Histoire des Institutions et des faits sociaux", 2 vols. Paris, 1956.
- Isaacson, Robert L. y otros, "Introducción a la psicología fisiológica", Madrid, 1978.

- J -

- Jaeger, Werner, "Paideia", Buenos Aires, 1982.
 - "Alabanza de la ley", Madrid, 1982
- James, E.O., "Las religiones del hombre prehistórico", Madrid, 1973.
- Jellinek, G., "Teoría general del Estado", Madrid, 1914.
- Jenks, C. Wilfred, "El Derecho común de la humanidad", Madrid, 1968.
- Jouvenel, B., "El poder", Madrid, 1974.
- Jung, Carl Gustav, "Símbolos de Transformación", Barcelona, Buenos Aires, 1982.
 - "Los complejos y el inconsciente". Madrid, 1969
 - "El hombre y sus símbolos", Barcelona, 1981.
 - "Psicología y Alquimia", México, 1966
 - "Simbología del espíritu", México, 1981.
 - "Complejo, arquetipo y símbolo", México, 1983.
 - "El Yo y el inconsciente", Barcelona, 1964.

- K -

- Kardiner, A., "El individuo y su sociedad", México, 1968.
- Kauffman, Sierre, "Lo inconsciente de lo político", México, 1982.
- Kelsen, H., "Justice et droit naturel", París, 1959.
 - "El método y los conceptos fundamentales de la teoría pura del derecho", Madrid, 1933.
 - "Theorie pure du droit", París, 1962.
- Kirk, G.S., "Myth; its meaning and functions in ancient and other cultures", Cambridge, 1970.
- Kiss Maerth, Oscar, "El principio era el fin", Barcelona, 1973
- Kluckhohn, C., "Antropología", México, 1970.
- Kocourek, Albert, "Sources of ancient and primitive law", Colorado, 1979.
- Kohler, J., "Filosofía del Derecho e Historia Universal del Derecho", Madrid, 1910.
- Koning, Franz y otros, "Cristo y las religiones de la Tierra" 3 vols., Madrid, 1958.
- Fraber, L., "Antropología Política", Barcelona, 1982.
- Krech, David y otros, "Psicología social", Madrid, 1972.
- Kriesche, Pablo, "El enigma del matriarcado. Estudio sobre la primitiva época de acción y valimiento de la mujer", Madrid, 1930.
- Finkel, W., "Historia del Derecho romano", Barcelona, 1982.

- L -

- Lantier, Raymond, "La vie Préhistorique", París, 1970.
- Lalinde Abadía, Jesús, "Historia del Derecho español", Barce-

lona, 1974.

- "Apuntes sobre las ideologías en el Derecho histórico español", AHDE, 1975.
- "El derecho en la historia de la humanidad", Barcelona, 1982.
- "Iniciación histórica al derecho español", Barcelona, 1983.
- Larrea Peñalva, Francisco, "Lo ético y las conductas jurídicas" Valencia, 1972.
- Lavich, Ley Samoilovich, "The general theory of law: social and philosophical problems", Moscow, 1981.
- Lecrerq, Jacques, "El Derecho y la sociedad", Barcelona, 1965.
 - "Del Derecho natural a la sociología", Madrid, 1961.
- Legaz Lacambra, A., "Filosofía del Derecho", Barcelona, 1955.
 - "El Derecho internacional en el pensamiento orteguiano" Rev. de estudios políticos, nº 111, 1966.
 - "El Derecho y el Amor", Barcelona, 1976.
- Leibniz, G. W., "Tres ensayos: el derecho y la equidad, la justicia, la sabiduría", México, 1960.
- Lenin, "Estado y revolución", Roma, 1954.
- Leontin-Jean, Constantinenko, "Tratado de Derecho comparado", Vol. I, Madrid, 1981.
- Laponte, G., "Histoire des institutions et des faits sociaux", París, 1956.
- Ieroi-Gorhan, André, "Prehistoria del arte occidental", Barcelona, 1968.
 - "Los cazadores de la prehistoria", Barcelona, 1984
 - "Símbolos, artes y creencias de la prehistoria",

Gijón, 1984.

- Leroi-Gorhan, André y otros, "La Prehistoria", Barcelona 1932.
- Letelier V., "Génesis del Derecho y de las Instituciones civiles fundamentales", Santiago de Chile, 1967.
- Levi-Strauss, Claude, "Estructuras elementales del parentesco", Buenos Aires, 1969.
 - "Tristes Tropiques", París, 1955.
 - "Anthropologie structurale", París, 1958
 - "Le totemisme aujourd'hui", París, 1962.
 - "El pensamiento salvaje", México, 1964.
 - "Mitológicas. Lo crudo y lo cocido", México,
- Levi-Strauss, C. y otros, "Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia", Barcelona, 1982.
- Levy-Bruhl, H., "Aspects sociologiques du Droit", París, 1955.
- Levy-Bruhl, Lucien, "La mitología primitiva", Barcelona, 1978.
 - "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive", París, 1931 (versión en español, Madrid, 1929),
 - "La morale et la science des mœurs", París, 1937.
 - "L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs", París, 1938.
 - "La mentalidad primitiva", Buenos Aires, 1957
 - "El Alma primitiva", Barcelona, 1974.
- Lienhardt, G., "Divinity and experience. The religion of the Dinka", Londres, 1961.
- Linton, R., "Estudio del hombre", México, 1967.
- Livraga, Jorge, "Simbología Teológica", Madrid, 1976.
- López Calera, Nicolás M., "Derecho, coacción y coercibilidad"

Granada, 1965.

- Lorca Navarrete, José F., "Fundamentos filosóficos del derecho" Madrid, 1982.
- Losano, Mario G., "Los grandes sistemas jurídicos", Madrid, 1982.
- Lowie, Robert, "La sociedad primitiva", Buenos Aires, 1972.
 - "Las religiones primitivas", Madrid, 1983.
 - "Historia de la etnología", México, 1946.
- Lucas Verdú, Pablo, "Curso de derecho político", tomo I, Madrid, 1976.

- M -

- Maine, Henry Sumner, "Ancient law", London, 1883, versión española, "El derecho antiguo", Madrid, 1893.
 - "Las instituciones primitivas", Madrid, 1890.
 - "Dissertation on arly and custom", Nueva York, 1975.
 - "Etudes sur l'histoire du droit", París, 1889.
- Mair, Lucy, "El Gobierno primitivo", Buenos Aires, 1970.
 - "Introducción a la antropología social", Madrid, 1982.
- Malinowski, Bronislaw, "Estudios de psicología primitiva", Barcelona, 1982.
 - "Magie, ciencia y religión", Barcelona, 1982.
 - "Crimen y costumbre en la sociedad salvaje", Barcelona, 1978.
 - "Una teoría científica de la cultura", 1981.
 - "Trois essais sur la vie sociale des primitifs".

París, 1975.

- Meluquer de Nates, J y Pericot, L., "La humanidad prehistórica" Navarra, 1970.
- "Historia social y económica. La Prehistoria española", Madrid, 1975.
- Manrique, Cayetano y Marichalar, Amalio, "Historia de la legislación y recitaciones de derecho civil de España", Madrid, 1972.
- Margadant, Guillermo F., "Introducción a la Historia universal del derecho de los orígenes a 1900", México, 1974.
- Marías, Julián, "La estructura social", Madrid, 1972.
- Maringer, Johannes, "Los dioses de la prehistoria", Barcelona, 1972.
- Marmier, M.P., "L'adoption", París, 1972.
- Martín Oviedo, J.M., "Formación y aplicación del derecho", Madrid, 1972.
- Martindale, C., "Primitive mentality and the relationship between art and society" (Revue internationale de psychologie de l'art), 1975.
- Martínez Val, José María, "Historia del pensamiento político, económico y social", vol, I (Desde los orígenes a Hobbes), Barcelona, 1975.
- Martire, Eduardo, "Consideraciones metodológicas sobre Historia del Derecho", Buenos Aires, 1977.
- Marx, C. y otro, "Obras escogidas", Buenos Aires, 1973.
- Masumura, W.T. "Law and violence: a cross-cultural study", (Journal of anthropological research and southwestern journal of anthropology Albuquerque) USA, 1977.
- Mauss, Marcel, "Instituciones y Culto" en Obras II, Barcelo-

- na, 1971.
- Mauss, M y Karady, V., "Coeuvres. Les fonctions sociales du sacre", París, 1968.
- Mead, Margaret, "Sexo y temperamento en las sociedades primitivas", Barcelona, 1981.
- Menendez Pidal, Ramón, "Historia de España", Madrid, 1976.
- Mesa Martín, Francisco, "Ideología del Derecho", Madrid, 1978.
- Miller, D.A., "Une theorie de la royauté et de l'aristocratie" Annales (Economies, Societes, civilisations), nº 1, 1978, p.3.
- Minguijón Salvador, Adrián, "Historia del Derecho español", Barcelona, 1953.
- Montenegro Duque, A., "Historia de España, Edad Antigua", Madrid, 1972.
- Morgan, Lewis H., "La sociedad primitiva", Madrid, 1980.
- Mosterin, Jesús, "Historia de la filosofía; el pensamiento arcaico", Madrid, 1983.
- Lunz, P., "When the golden Bough Breaks. Structuralis, or typology", London, 1973.
- Luñoz Sabatem Lluís, "Introducción a la psicología jurídica", México, 1980.
- Murdock, George Peter, "Nuestros contemporáneos primitivos" México, 1945.

- N -

- Nicolay, Fernando, "Historia de las creencias", Buenos Aires 1947.
- Novoa, Emilio, "El derecho de los débiles", Madrid, 1930.

- O -

- Olivecrona, K., "El derecho como hecho", Barcelona. 1980.
- Oliveira Martínez, J.P., "Quadro das Instituições primitivas" Lisboa, 1983.
- Orlandis, J. "Las consecuencias del Delito en el Derecho de la Alta Edad Media", AHDE, 1947.
- Ortega y Gasset, José, "Obras Completas", Madrid: tomos I a IV (1957); tomo V (1961); tomo VI (1958); tomo VII a IX (1961)
 - "El hombre y la gente", Madrid, 1957.
 - "Rectificación de la República", Madrid, 1931.
- Ortigues, Edmon, "La psychanalyse et les institutions familiales", Rev. Annales, (economies, societes, civilisation) nº 4-5, 1972, p. 1.091.
- Curliac, P. "Las costumbres en el sudoeste de Francia" AHDE, 1953.
 - "Historia del Derecho", Tomo I, Puebla, 1952.

- P -

- Paradisi, Bruno, "Apologia della storia giurídica", Bolonia, 1973, colección "Saggi" nº 129.
- Peceo-Barbu, Gregorio, "El Derecho y el Amor: sus modelos de relación". Rev, Facultad de Derecho de U. Compl. Madrid, 1984. nº 67.
- Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó, José Manuel, "Una introducción al Derecho", Madrid, 1974.
 - "El Derecho en su Historia. Palabras para estudiantes", Madrid, 1969.
 - "Curso de Historia del Derecho español", Madrid

1984.

- "Apuntes de Historia del Derecho español", Madrid, 1969.

- Pericot, Luis, "La Prehistoria", Barcelona, 1973.

---"Las raíces de España", Madrid, 1952.

- "Historia de España", I. "Epoca primitiva y romana", Barcelona, 1958.

- Pericot, L. y Maluquer de Motes, J., "La humanidad prehistórica", Navarra, 1970.

- Piaget, Jean, "El criterio moral del niño", Barcelona, 1971.

- Picon Parra, Roberto, "El derecho y los usos sociales", Caracas, 1963.

- Pidal, Pedro José, "Lecciones sobre la Historia del gobierno y legislación de España", Madrid, 1841-42.

- Pirenne, J. Y otros. "Archives d'histoire de Droit oriental". París, 1947.

- Planitz, Hans, "Principios de Derecho privado germánico", Barcelona, 1957.

- Planitz, H. y Buyhen, T., "Bibliographie zur deutschen Rechtsgeschichte", Frankfurt, 1952.

- Poirier, J., "Introduction à l'ethnologie de l'appareil juridique", en "Ethnologie Generale", I, París, 1968.

- Posada, Adolfo, "Principios de Sociología", Madrid, 1908.

- Post, A.E., "Giurisprudenza etnológica", Milan, 1906-1908, 2 vols.

- Pound, Roscoe, "Justice according to law", New Haven, 1951, versión en español, "Justicia conforme a derecho". México, 1965.

- "Social control through law". New Haven, 1924.

Prieto Bances, "Obra escrita", 2 vols., Oviedo, 1976.

Puglisi, G., "Qué es verdaderamente el estructuralismo", Madrid 1972.

- R -

Radbruch, Gustav, "Introducción a la filosofía del derecho", México, 1965.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, "Estructura y función en la sociedad primitiva", Barcelona, 1972.

- "The Andaman islanders", Cambridge, 1922.

- Radin, P., "El hombre primitivo como filósofo". Buenos Aires, 1968.

- Ramos Loscertales, J.M., "La devotio ibérica. Los soldurios" *ANDE*, 1, 1924.

- Rank, Otto, "El mito del siglo XX".

- Rattray Taylor, Gordon, "El gran misterio de la evolución", Barcelona, 1983.

- Raz, J., "La autoridad del derecho": ensayos sobre derecho y moral", México, 1982.

- "La identidad de los sistemas jurídicos", *Boletín mexicano de derecho comparado*, año VII, número 19, 1974.

- Redfield, Robert, "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, 1978.

- Rehbinder, M., "Sociología del derecho", Madrid, 1981.

- Rene, David, "Tratado de Derecho civil comparado", Madrid, 1953.

- Rio, Manuel, "La esencia del derecho. La Justicia. La Ley..."

enos Aires, 1970.

ca, Alberto. "Sobre el concepto de Historia de Derecho", Mon-
evideo, 1963.

odríguez Adrados, F., "Hospicio y clientela en la España cé-
l-ica", Emerita, 14, 1942.

- "La fides Ibérica", Emerita, 14, 1946.

odríguez Paniagua, José María, "Es la propiedad privada un
erecho natural", Madrid, 1962.

- "La ética de los valores como ética jurídica",
Madrid, 1972.

- Hacia una concepción amplia del derecho natural,
Madrid, 1970.

- "Historia del pensamiento jurídico", Madrid,
1980.

- "¿Derecho natural o axiología jurídica?", Madrid
1981.

- "Derecho y sociedad", Madrid, 1979

Romanucci-Ross, L., "The old lamplighters and the case of the
curious episteme: fox and Freud and the nature of primatology",
New York, 1980.

Roso de Luna, Mario, "Simbología Arcaica", Madrid, 1921.

Rosolato, Guy, "Ensayos sobre lo simbólico", Barcelona, 1974

Rouland, N., "La coutume et la jensée juridique sauvage: L'a
paor de societes inuits", conference prononcé dans L'Univere
site D'Aix-Marseillo III, 1983.

Rousseau, Juan Jacobo, "El contrato social", Madrid, 1880.

- "Discurso sobre la desigualdas entre los hombres",
Madrid, 1977.

Russell, Bertrand, "Autoridad e individuo", México, 1973.

Sabine, George, "Historia de las teorías políticas", Madrid, 1983.

Sánchez Albornoz, C., "Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas", Santiago de Chile, 1970.

- "El drama de la formación de España y los españoles", Barcelona 1973.

- "España, un enigma histórico", Barcelona 1973, 4 vols.

- "Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones mediavales españolas", Madrid, 1976-80, 3 Vols

Sánchez Bella, Ismael, "Historia del derecho español", Pamplona, 1973.

Sánchez, Galo, "Historia del derecho español", Valladolid, 1982.

- Sahlins, Marshall, "Economía de la edad de piedra", Toledo, 1977.

- Saint-Iu, André y otro, "El padre Las Casas y la defensa de los indios", Barcelona, 1974.

- Sainz Moreno, Javier, "Fenomenología elemental de la estructura jurídica", Madrid, 1978.

- Samson, R.V., "Igualdad y poder", México, 1975.

- Sapir, F., "El lenguaje", México, 1966.

- Savater, Fernando, "La tarea del héroe", Madrid, 1982.

- Savigny, Friedrich Karl von, "De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del derecho", en "La codificación", Madrid, 1970.

- "Sistema del derecho romano actual", Madrid 1978.

- "Metodología Jurídica", Buenos Aires, 1979.

- "Historiografía y crítica del Derecho", Madrid, 1982.

Scarduelli, Pietro, "Introducción a la antropología cultural", Madrid, 1978.

Scheler, Max, "El santo, el genio, el héroe", Buenos Aires, 1971.

- "Hombre y cultura", Guatemala, 1952
- "El puesto del hombre en el cosmos", Buenos Aires 1938.
- Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, vol. II. Madrid. 1941.

Schiavone, A., "Historiografía y crítica del derecho", Madrid, 1982.

Schmitt, Carl, "El nomos de la tierra en el derecho de gentes europeo", Madrid, 1979.

Schulten, Adolfo, "Geografía y etnología antigua de la Península Ibérica", 2 vols. Madrid, 1958-1959.

- "La guerra de los cántabros y astures contra Roma"
- "Fontes Hispaniae Antiquae", Barcelona, 1922-1940
5 vols.

Schwerin, C.F. von, "Einführung in das studium der germanischen rechtsgeschichte und ihrer teilgebiete", Friburgo, 1922.

- "Einführung in die rechtsarchaologie", Berlín 1943.

Seagle, W., "The quest for law", N. York, 1941.

Shapiro, Harry L. y otros, "Hombre, cultura y sociedad", México, 1975.

Simmel, George, "Sociología", Madrid, 1927.

Spencer, Heribert, "Principios de sociología", Madrid, 1883.

Stamler, R., "Economía y derecho según la concepción materia-

lista de la historia", Madrid, 1929.

- Stein, Conrad, "La muerte de Edipo", Barcelona, 1977.
- Suarez Fernández, L. "Historia de España", Madrid, 1976.
- Suarez, Francisco, "Tratado de las leyes y de Dios legislador" Madrid, 1967.

- T -

- Tamayo y Salmerón, Rolando, "Sobre el sistema jurídico y su creación", México, 1976.
- Tarde, Gabriel, "Las leyes de la imitación", Madrid, 1907.
- Tau Anzoategui, V., "El concepto histórico de las instituciones", Rev. de historia Americana y Argentina, vol. VII, y VIII facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, Mendoza, 1962-1963.
- Thieme, H., "Unidad y pluralidad en la historia del derecho europeo", en Rev. de Derecho Privado, 1945.
- Thurnwald, R. "L'économie primitive", París, 1939.
- Tokarev, S.A., "Historia de las religiones", Madrid, 1979.
- Tomás y Valiente, Francisco, "Manuel de Historia del derecho español", Madrid, 1983.
- "El perdón de la parte ofendida en el Derecho penal castellano y aragonés". AEDE, 1961.
- Torres López, Manuel "Lecciones de historia del derecho español", Salamanca, 1933-4.
- Torres Ruiz, Juan J., "Legislaciones de la Magna Grecia", Granada, 1975.
- Tover A. y otro, "Historia de la Hispania romana", Madrid 1975.
- Toynbee, Arnold J., "Estudios de la Historia", Madrid, 1973.
- Treves, Renato, "Introducción a la sociología del derecho",

Madrid, 1978.

- Triviño, José María, "La idiosincrasia localista en la España Prerromana", Cuadernos de Historia de España, Buenos Aires, p.15.
- Tuñón de Lara, M., "Historia de España", 10 vols. Barcelona, 1980.
- Tylor, Edward Burnett, "La cultura primitiva", Madrid, 1977.

- V -

- Vallet de Goytisolo, Juan B., "Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico", Madrid, 1982
- Valls Medina, Arturo, "Introducción a la antropología", Barcelona, 1980.
- Van Gennep, Arnols, "The rites of passage", Chicago, 1960
 - "L'état actuel du probleme totemique", Paris, 1920
- Varios autores, "Claves del estructuralismo", Buenos Aires, 1969.
- Varios autores, "Recueils de la Societé Jean Bodin pour l'histoire comparativo des institutions", Bruselas, 39 volúmenes, desde 1936 en adelante.
- Varios autores. "Redactions des coutumes dans le passé et dans le present", Bruselas, Colloque, 16 et 17 mai 1960, 1962.
- Varios autores, "Religion, société et politique. Melanges en hommage a Jacques Ellul", París, 1983.
- Vazquez, Eduardo, "Dialectica y derecho en Hegel", Caracas 1968.
- Vecchio, Giorgio del, "Historia de la filosofía del derecho"

- Barcelona, 1964.
- Vida Najera, Fernando, "El derecho español en la prehistoria" Madrid, 1929.
- Viewegh, "Tópica y jurisprudencia".
- Vigil, Marcelo, "Historia de España", Edad Antigua, Madrid, 1973.
- Vilar, Pierre, "Economía, derecho, historia", Barcelona, 1983.
- Villoro Toronzo, Miguel, "La justicia como vivencia", México, 1979.

- W -

- Watson, Alan, "The nature of law", Edinburg, 1977.
- Wattenberg, F., "La religión vacces. Celtiberismo y romanización", Madrid, 1959.
- Weber, A., "Historia de la cultura", México, 1948.
- Weber, Max, "Economía y sociedad", México, 1969, 2 vols.
 - "Causas de la decadencia de la cultura antigua" (Rev. de Occidente), Madrid, 1926
 - "La transición del esclavismo al feudalismo", Madrid, 1977.
 - Sobre la teoría de las ciencias sociales. Barcelona, 1971.
 - "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Barcelona, 1969.
 - "Ensayos sobre sociología de la religión", Madrid 1984.
- Weyer, Edward, "Pueblos primitivos de hoy", Barcelona, 1965.
- Wilson, Albert y otros, "Las estructuras jerárquicas", Madrid,

1973.

- White, Leslie, "The science of culture", Nueva York, 1949.
Trad. castellano. "Las ciencias de la cultura", Barcelona 1982.
- Whitehead A.N., "Adventures of ideas", Harmondsworth-Middlesex, 1948.
- Wigmore, John H., "Sources of ancient and primitive law", Colorado, 1979.
- Wolf, E., "El problema del derecho natural", Barcelona, 1961.

- X -

- Xifra, Jordi, "Las Ideologías del poder en la antigüedad", Barcelona, 1983.

- Z -

- Zafra Valverde, José., "El Derecho como fuerza social", Navarra, 1964.
- Zunnini, Giorgio, "Homo religiosus", Buenos Aires, 1970.